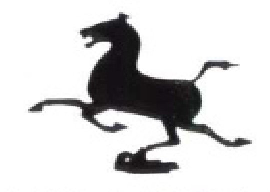


美国史学大师史景迁中国研究系列

[美] 史景迁 著

利玛窦的记忆之宫

当西方遇到东方

陈恒 梅义征 译

The Memory Palace of Matteo Ricci

上海远东出版社

美国史学大师史景迁中国研究系列

史景迁(Jonathan D. Spence)，世界著名汉学家，现任美国历史学会主席。1936 年生于英国。曾受教于温切斯特大学和剑桥大学。1965 年获美国耶鲁大学博士学位，现为耶鲁大学教授。史氏以研究中国历史见长（从他取名蕴含景仰司马迁之意可见他对此专业的热爱）。他以独特的视角观察悠久的中国历史，并以不同一般的“讲故事”的方式向读者介绍他的观察与研究结果。他的作品敏锐、深邃、独特而又“好看”，使他在成为蜚声国际的汉学家的同时，也成为学术畅销书的写作高手。




ISBN 7-80706-002-6
9 787807 060024 >
www.ewen.cc
定价：35.00元



美国史学大师史景迁中国研究系列

[美] 史景迁 著

利玛窦的记忆之宫

当西方遇到东方

陈恒 梅义征 译

The Memory Palace of Matteo Ricci

上海远东出版社

利玛窦的记忆之宫　当西方遇到东方

著　　者 / 〔美〕史景迁
译　　者 / 陈　恒　梅义征

丛书策划 / 陈达凯
责任编辑 / 潘龙杰　张安平
特约编辑 / 解永健
装帧设计 / 张晶灵
版式设计 / 李如琬
责任制作 / 晏恒全
责任校对 / 周国信

出　　版 / 世纪出版集团
上海远东出版社
(200336)　中国上海市仙霞路 357 号
http://www.ydbook.com
发　　行 / 新华书店上海发行所
上海远东出版社
制　　版 / 南京前锦排版服务有限公司
印　　刷 / 上海市印刷二厂
装　　订 / 上海张行装订厂

版　　次 / 2005 年 7 月第 1 版
印　　次 / 2005 年 7 月第 1 次印刷
开　　本 / 850×1168　1 / 32
字　　数 / 306 千字
印　　张 / 13.125
插　　页 / 2
印　　数 / 1—12000

图字:09-2001-293 号
ISBN 7-80706-002-6
K·16　定价:35.00 元

致谢

我要感谢很多人在我撰写此书时所提供的帮助。我总是时不时地提出各种问题来麻烦耶鲁大学历史系的许多同事,而他们总是愉快地回答各种问题,使我受益匪浅。我在这里就不一一列举他们的名字了,我希望他们会接受这种一并感谢的方式。同样,我也要对耶鲁大学惠特尼人文科学中心的同事们表示感谢,该书的第一份草稿就是在那里写成的。我要衷心地感谢他们的指导与鼓励。

要感谢的人还包括耶鲁大学其他院系向我提供建议的同事,特别要感谢的有 Herbert Marks、Wayne Meeks、Thomas Greene 等人,他们及时提出的建议最终证明是十分重要的。为

了寻找利玛窦的四本印刷物，Egbert Haverkamp-Begemann、Jennifer Kilian以及纽约大都会艺术博物馆印刷品与相片部的职员提供了帮助；感谢他们，在他们的指引下，我最终找到了其中的两份原件。Leo Steinberg在解释方面提供了帮助。在一次令人难忘的午餐上，Charles Boxer为我设计了去果阿和澳门的路线。

我还感谢耶鲁大学的the Beinecke Rare Book Library、the Divinity School Library、the Art Library、the Sterling Memorial Library等图书馆的员工为我提供不断的帮助。我也要感谢那些从加利福尼亚（伯克利）大学、芝加哥大学、康奈尔大学和哈佛大学为我提供珍贵资料复印件的人们；感谢从剑桥大学图书馆为我提供珍贵复印件的人们；感谢从意大利马切拉塔的the Biblioteca Comunale为我提供珍贵复印件的人们，在这里工作的Aldo Adversi、Piero Corradini所提供的帮助极其重要。

我曾于1983年初在加州洛斯加托斯的中国耶稣会历史研究中心（the China Jesuit History Project）度过了非常有价值的一周，该中心主任耶稣会神父Joseph Costa、图书馆长耶稣会神父Carrol O'Sullivan给予了殷勤的接待。芝加哥的Theodore Foss、教友Michael Grace以及耶稣会George Ganss、Christopher Spalatin、Peter Hu、William Spohn诸位神父，他们向我提供了非常有益的建议，同样耶稣会神父Edward Malatesta也耐心地、亲切地向我提供了建议。

在翻译葡萄牙语、意大利语、拉丁语和汉语方面，我特别要感谢以下诸位：Carla Freccero、Claudia Brodsky、郑培凯、康乐、陈若水（Ch'en Jo-shui）、Sylvia Yü、余英时。先后有多位先生费心辨认我那模糊的、令人心烦的草稿，但我要特别感谢的是打字员Katrin van Vaart、Elna Dodburn，他们以极大的耐心分别

打印了第一稿、第二稿。

该书中的利玛窦四幅记忆形象是由陈中和(Chang Ch'ung-ho)女士清晰地书写的，我要对她的敏捷与睿智表示感谢。约翰·西蒙·古根海姆纪念基金会为该书基本规划的制订和初始研究的进行提供了时间保证，为此我向基金管理人表示谢忱。Michael Cooke、耶稣会 Malatesta 神父、Jeanne Bloom 阅读了第一稿，并提了有益的建议，Harold Bloom、Robert Fitzgerald、Hans Frei、John Hollander 阅读了第二稿，并提出了宝贵的建议，我向他们大家表示感谢。Elisabeth Sifton 阅读了两份草稿，并一直关心本书的写作，这鼓励我不断地努力工作。我非常高兴这本书能留下她的痕迹。

目录

记忆之宫的建立

第一章

1596年，利玛窦向中国人传授建立"记忆之宫"的方法。他告诉中国人，"记忆之宫"的规模是依据他们想要记住的内容的多少而定的。最为宏伟的"记忆之宫"，应当由数百幢形状、规模各异的建筑物组成，并且"数量越多越好"，不过他也补充说，人们并无必要马上去建造一座宏伟的记忆大厦。人们应当建造一些素朴无华的宫殿，抑或是更为平淡无奇的建筑物，诸如一座寺院、一组官衙、一座公共旅馆或者一处商贾的聚会之处。如果人们希望规模更小一些的话，那么就不妨建一所简单的接待厅、一处休息室或者一个工作间。如果人们想要一处私人的空间，那么就不妨使用休息室的一个

角落，抑或寺院的一个祭坛，甚至类似更衣室或烟茶室这样的场所。[①]

在概述这一记忆体系时，利玛窦解释说，这些宫殿、休息室和烟茶室都是留在人们头脑中的心理结构，而不是完全由“真实”材料建成的有形实体。这类记忆场所主要有三种选择方法。其一，来源于现实，也就是说，参照那些人们曾经居住过，或者亲眼目睹过并能在脑海中回忆出来的场所；其二，是凭想像臆测完全虚构的产物，具有任意形状或规模；其三则是那些一半真实一半想像的场所，如同一幢人们非常熟悉的房子，在其中为了寻找通往新地方的捷径，人们设想在它的后墙上开一扇门；抑或为了抵达该房子原本并不存在的高层，设想在房子的中央建造一座楼梯。

人们在头脑中臆想这些心理结构的真正目的，无非是要为无数的概念提供存储空间，而这些无数的概念则构成人类知识的总和。利玛窦说，对于每一件我们希望铭记的东西，都应该赋予其一个形象，并给它分派一个场所，使它能安静地存放在那里，直至我们准备借助记忆的方法来使它们重新显现。鉴于这一完整记忆系统的生效，是依赖于这些形象是否停留在安放的场所，并且依赖于我们是否能在瞬间想起它们的存储位置，显而易见，如果能依托于那些我们十分熟悉、难以忘记的真实场所的话，记忆将成为一件十分容易的事。可是，利玛窦认为，这样的话就会导致一个错误，因为正是借助于扩展这些存储场所的数目以及相应的能存储其间的形象的数目，人们的记忆才得以增强。因此，中国人应该努力创造出虚构的场所，或者将虚构的场所与真实场所结合在一起，并且通过经常性的实践与回顾，把它们永久地镌刻在记忆之中，最终要能使这些虚构的场所变成“似乎真实并且永难去除的东西”。[②]

中国人可能会问，这样一个体系最初究竟是怎样创造出来的？利玛窦早就考虑到这个问题，他综观古代西方传说，说明最早的记忆体系应归属于希腊诗人西摩尼得斯*，他用精确的占位法训练记忆。利玛窦是这样描述的（他尽量提供了诗人的读音最为接近的中文名字）：

> 很久以前，西方著名诗人西蒙尼戴在一所公馆里与亲友们聚会饮酒，周旋于众多宾客之间。就在他暂时离座出门片刻的功夫，一阵突如其来的飓风吹塌了大厅。其他的欢宴者都被砸死在其中。他们被砸得血肉模糊，肢体残缺，即便是其家属也难以辨认。不过，西蒙尼戴能准确地回忆起这些亲友饮酒时的位置，于是，他一个个地点出名字，尸体也就得以辨别。由此我们可以了解延续至后世的记忆法的产生。[3]

按照事物的顺序进行记忆，通常而言极为简便，它经过随后几个世纪的不断完善，得以发展成为一种体系。到了利玛窦时代，它已成为一种使所有世俗与宗教学科条理化的方法。由于利玛窦本人是一位天主教神父，故而他希望中国人一旦重视了他的记忆能力，便会自然而然地跑去向他讨教宗教问题，因为这种宗教使许多类似的奇迹成为可能。

为了赢得向博学的中国听众讲授记忆法的机会，利玛窦不远千里长途跋涉。他是一个意大利人，1552 年出生于山城马切拉塔（Macerata）。1571 年，在罗马成为一名耶稣会的见习修士。接着，在接受了神学、古典文学以及自然科学方面的广泛训练之

---

* 西摩尼得斯（Simonides）：希腊抒情诗人、警句作者，为祝贺奥林匹亚竞技会优胜者首创胜利者颂歌，其酒神颂歌在雅典竞赛中多次获胜。——本书页下注均为译者注，后同。

后，他在印度和澳门地区见习了五年之久。随后在1583年，他来到了中国开始从事传教活动。到了1595年，他已娴熟地掌握了汉语，并寓居于江西省东部繁华的行政、商业中心——南昌。[4]就在1595年底，他用汉语编辑了一本西方古典作家和教父论述友谊的格言录——《交友论》，从中反映出他在语言才华方面新展现出来的自信心。他将这本书的手抄本送给了明朝统治家族的一位王子。这位王子居住在南昌，经常邀请利玛窦到他的宫里参加酒宴。[5]与此同时，利玛窦开始与当地的中国学者们讨论记忆方面的理论，并向他们讲授记忆技巧问题。[6]次年，他用汉语撰写了一本论述记忆法的简本，对"记忆之宫"作了描述。他把这本书作为礼物送给了当时江西巡抚陆万垓和他的三个儿子。[7]

利玛窦热心攀结并寻求机会把记忆法介绍给陆氏家族，陆氏一族在当时的明朝颇孚盛望。陆万垓本人就是一位智识广博、家境富裕的学者，曾在明朝官僚机构中出任多职。他熟知中国的风土人情，曾先后受派镇守过遥远的西南边陲，统辖过东海沿岸和北部地区，在司法、财政和军事等重要行政领域均可谓功勋卓著。当时正值他事业的巅峰时期，作为一名省督，他自然也打算让三个儿子去参加更高一级的科举考试。二十八年前，他自己以优异的成绩通过了这些考试。他和同时代的人都十分清楚，在当时的中国，成功通过科举考试，是成就功名、进入统治阶层的必然之路。[8]所以，不言而喻，利玛窦意欲将先进的记忆方法传授给巡抚大人的儿子们，以使他们更好地通过考试，然后，作为一种回报，利用他们新取得的功名，推进天主教传教事业在中国的发展。

然而，在这些考试中，巡抚的儿子们尽管表现十分优异，却似乎并不是靠利玛窦的记忆方法获得的，而是靠他们自身孜孜

不倦的寒窗苦读，靠中国传统的反复背诵的学习方法获得的，或许可以说是得益于中国传统的有助于记忆的诗行及其琅琅上口的韵律，这也是当时中国流行的记忆实践法之一。[9]正如利玛窦在同一年晚些时候写给耶稣会总会长克劳迪奥·阿夸维瓦*的信中所说的，巡抚的长子虽然仔细研读了那本论述记忆法的书，但却向一位密友评述说："这些理论确实是记忆的法则，但是，人们也得具有极其良好的记忆力方可使用它们。"[10]在给一位最早同他一起撰写记忆之宫法的意大利朋友的信中，利玛窦写道，尽管南昌的中国人"都对这一记忆体系的精妙之处赞叹不已，但他们并非都愿意自寻麻烦去学会使用它"。[11]

利玛窦本人在建造记忆之宫时却没发现有任何奇怪或特别困难之处。他的成长过程就是不断建立记忆之宫的过程，也是不断和许多将学校学科知识深印在脑海中的其他技能融合在一起的过程。而且，这些技能，都是他在罗马耶稣会学院所学的修辞学与伦理学课程方面的基本内容。利玛窦最早接触记忆之宫，或许是受了学者西普里亚诺·苏亚雷兹(Cypriano Soarez)的启迪。苏亚雷兹撰写的论述修辞学与语法学基础知识的教科书——《论艺术修辞学》(*De Arte Rhetorica*)，在16世纪70年代是耶稣会学生们的必读教材。[12]在书中，他指导学生们掌握了经典用法和句子结构的基础知识，并向他们提供了比喻、隐喻、借喻、声喻、进喻、讽喻、反语、夸张等大量修辞范例。其后，又介绍了占位记忆法，将之归溯至西摩尼得斯，称之为修辞法之源。他强调了这一体系按次序记忆词汇与事物的过程，也强调了该体系可用来记忆术语的"无穷级数"。学生们应当努力实践，创造

---

* 克劳迪奥·阿夸维瓦(Claudio Acquaviva，1543—1615)：耶稣会第5任会长，他所制定的 *Ratio Studiorum* (1599)是教育耶稣会士的基础。

出各种类型的生动形象，并为它们设计场所：宏大的建筑物或者宽敞的教堂无疑是最为理想的存储场所。[13]

但是，这些笼统的建议，几乎很难向人们提供全面的记忆技巧，更遑论隐藏其后的原理了。利玛窦很可能是从其他一些作者那里学得了更为详尽的记忆法。其中一位可能是普林尼，利玛窦在学校时曾阅读过他的《自然史》，并将其书中有关历史上记忆大师的章节译成汉语，编入了他于1596年撰写的那本记忆法之书*中。[14]其余的可能是公元前1世纪和公元1世纪的一些作者了，诸如拉丁文修辞学巨著《致艾莱尼五书》(*Ad Herennium*)的作者，或者是昆体良**，他的论雄辩术手册曾谈及记忆法。这些书籍都详尽地阐述了如何构筑记忆场所以及安置于其中的形象。譬如，《致艾莱尼五书》的作者曾作以下描述：

> 然后，我们应当建立一种最能长久保存于记忆之中的形象。如果我们想要使确立的形象尽可能地引人瞩目；如果我们想要使建立的形象既不繁多也不模糊，而是生动有意义的；如果我们想要赋予这些形象超凡脱俗的美丽或独一无二的丑陋；如果我们想要给某些形象戴上王冠或华美的斗篷，诸如此类，以使形象对于我们而言更为醒目；抑或如果我们想在一定程度上丑化形象，譬如用鲜血玷污它，用泥巴弄脏它，或者用红漆涂抹它，以使形象更让人怵目惊心；或者要给形象增添几许滑稽效果，因为这样也能使形象更容易让我们记忆，那么，我们就应当这么去做。[15]

---

* 即《论记忆术》一书。

** 昆体良(Quintilian，约35—96)：古罗马修辞学家、教师，著有《雄辩术原理》。

这番描述极具说服力，因为在整个中世纪时期，人们都坚信，该书的作者就是令人尊敬的西塞罗*。

昆体良就相同的主题作了详尽的描述，解释了人们应当使用怎样的场所来存放所选择的形象：

> 可以说，最主要的观念形象是被安置在前院，其次的形象安置在起居室，其余则应按预定顺序围绕蓄水池安置，它们不仅仅被保管在卧室、客厅，甚至可以考虑塑像等物。这样安置之后，一旦需要召唤关于这些事物的记忆，人们便可依次拜访所有这些场所，并从保管人那里将它们一一取出，于是，每看到一件物品，就能回忆起各自的细节。因此，无论人们想要记忆多少东西，所有的形象必然如同舞者手牵着手依次联接，由于它们是按前后顺序挨个联接，因而便不会出错。除了最初安排它们各就各位的劳动之外，也就不会有什么麻烦事。同样，可以如我所说的在一套房子内进行安置那样，我们也可以将形象存放在公共场所、一次长途旅行、城市的防御工事，甚至一些图片之中。或者，我们甚至可以自己构想类似的场所。[16]

尽管作了这样的解释，这套体系对于今天的读者而言，似乎依然深奥抽象，晦涩难懂。但是，如果我们暂且脱离本题，来看看一个现代的实例，也许会加深这么一个观点：利玛窦就这样试图以他创造的固定场所里的组合形象记忆法理论，吸引中国人的兴趣。这种记忆法通过联想或具体的记忆法则反过来会在转

---

* 西塞罗（Cicero，公元前106—前43）：古罗马政治家、演说家和哲学家，任执政官时挫败喀提林阴谋，力图恢复共和政体，著有《论法律》、《论共和国》等，他的著作资料丰富，文体通俗、流畅，曾被誉为拉丁语的典范。

瞬间产生一则所需要的信息。让我们来设想一名现代的医科大学生，她正面临着一场口试，考核她学过的骨骼、细胞和神经方面的知识区。她的头脑中有一个完整的记忆之城，在一个个街区、一条条街道与小巷、一幢幢房子里，整整齐齐地存放着迄今为止她在学校里学到的所有知识。但是，面对考试，她没有去关注历史、地理、诗歌、化学以及机械学方面的知识区。她的精力集中在躯体巷区三层楼的生理室，那里每个房间里存储着她每晚学习时所创造的各不相同的、鲜明的、能唤起她强烈记忆的形象。这些形象各就其位，有靠墙摆放的，有在窗户之间的，还有在椅子上、床上和桌子上的。三个问题摆在她面前：她必须准确说明人体上肢各块骨骼的名称；划分呈减数分裂的细胞分裂阶段；指出脑壳中上眼窝组织神经排列的次序。她的思绪闪到二楼的"上体骨骼房间"，那里从门边起第三个位置上，有一位身着华丽的鲜红色外套的加拿大皇家骑警骑在马背上，马儿的后鞦上捎着一个戴着镣铐、拼命挣扎的人。转瞬间，她的思绪飞快地滑到了位于地下室的细胞室。那儿，就在暖气炉边上，站着一位身材魁梧、脸上疤痕恐怖的非洲士兵，尽管他那硕大的双手抓着一位美丽的非洲女郎的胳膊，但他的表情却令人产生难以言状的厌恶之情。很快，这位女大学生思绪的翅膀飞抵顶楼的脑壳室。这里，一位姿态撩人的裸体女子，斜躺在一幅绘有法国国旗图案的床罩上，娇小的拳头攥着一把皱巴巴的美钞。这位大学生的脑海里立即浮现了三个问题的答案。那皇家骑警和俘虏的形象，立即向她提供了一句话——"某些罪犯低估了加拿大皇家骑警的能力"(*Some Criminals Have Underestimated Royal Canadian Mounted Police*)。这句话中每一个字的第一个字母，准确地列出了人体上肢的各块骨骼：肩胛骨(scapula)、锁骨(clavicle)、肱骨(humerus)、尺骨(ulna)、桡骨(radius)、腕骨

(carpals)、掌骨(metacarpals)、指骨(phalanges)。第二个形象,"懒惰的祖鲁人*追逐黑姑娘"(the *Lazy Zulu Pursuing Dark Damosels*),告诉了她呈减数分裂的细胞分裂各阶段:细线期(leptotene)、偶线期(zygotene)、粗线期(pachytene)、双线期(diplotene)和终变期(diakinesis)。第三个形象,"慵懒的法国妓女期待地赤身躺着"(the *Lazy French Tart Lying Naked In Anticipation*),给出了脑壳中上眼窝组织神经排列的次序,即泪腺神经(lacrimal)、前额神经(frontal)、滑车神经(trochlear)、侧面神经(lateral)、鼻睫神经(nasociliary)、内部神经(internal)和外展神经(abducens)。[17]

在中世纪或文艺复兴晚期,类似的记忆法可能已有了不同的活动中心,形象记忆技术可能已盛行于当时。早在公元5世纪,人们已发现,哲学家马提纳斯·卡佩拉(Martianus Capella)写道,普赛克**在出生时,收到了一些十分可爱的礼物,包括"一辆车轮飞转的车"——这是墨丘利***的主意——"为的是让普赛克能以惊人的速度旅行,尽管'记忆神'用沉重的金链子将它绑住,使它下坠"。这些金锁链就是记忆的锁链,代表着束缚人类智力与想像力的力量,而不是隐喻为反向力。[18]卡佩拉所渲染的普赛克形象生动鲜明,在历经一千多年以后,依然是利玛窦及其同时代人关于"美神"的记忆形象。她拥有人们无尽的溢美之词,激发着人们无尽的记忆与追忆,并掌管着统治疆域内的人类

---

* 祖鲁人:南非最大的民族,人口870万(1995年)。他们原为粮农,在树木稀少的草原上也大群养牛,并擅长手工艺制作。19世纪欧洲殖民者夺走其牧场和水源,现代祖鲁人多在白人的种植场和厂矿做工,或在城市里谋生。书中所言反映出种族歧视色彩。

** 普赛克(Psyche):希腊神话人物,人类灵魂的化身,以长着蝴蝶翅膀的少女形象出现,与爱神相恋。

*** 墨丘利(Mercury):希腊神话中的神使,为众神送信并掌管商业和道路。

记忆。且看公元5世纪时这位“美神”的形象：

> 这是一位身材修长、浑身洋溢着自信的女子，有着超凡脱俗的美貌；她头戴花冠，气宇轩昂；手持用以自卫或杀敌的武器，刀刃光芒闪烁；身着齐胸的长袍，肩披一条古罗马式样的披肩，上面的图案与各式装饰品相映生辉；腰间则挽着一条缀满珍贵珠宝的带子，奇光异彩，夺人心目。

披肩上的每一件饰品——光芒、图案、图形、色彩、珠宝——都是修辞手法的描述，通过这些描述，她的形象便永久牢固地烙在了学生的脑海里。[19]同那“邪神崇拜者”恐怖的形象相比，这位光彩照人的“美神”的形象塑造得何等完美无缺啊！“邪神崇拜者”的容貌是由5世纪的神学家和神话家富尔根蒂尤(Fulgentius)塑造的，后来又被14世纪的修道士里第瓦尔(Ridevall)改编成便于记忆的拉丁文打油诗。由于“邪神崇拜者”被描绘成妓女，所以她的头顶上方，有一个始终引起她警戒的吼叫着的喇叭。当人们谈及“邪神崇拜者”、将她从休憩地惊醒的时候，便会立刻想到神学争论的要点：由于不忠贞的行为与上帝的旨意背道而驰，并与邪神们私通，她沦为了妓女。她既聋又瞎，因为富尔根蒂尤曾告诉人们，第一个邪神是个死儿子的写真，这是奴隶们为减轻孩子父亲的悲伤而干的。对于应该禁止这类迷信的纯正的信念，她既看不到，也听不到。[20]

究竟一个人能在头脑中存储多少这样的形象，又确实设法存入了多少这样的形象呢？利玛窦在1595年十分随意地记述，他在浏览了一份由四五百个汉字随机排列而成的清单之后，便将清单倒背出来了，当时的中国朋友形容他只要阅读一遍便能将中国古典著作整卷背出来。[21]但是，这种能耐并不令人吃惊：

与利玛窦同时代的一位长者——弗朗切斯科·帕尼加罗拉(Francesco Panigarola),被佛罗伦萨的熟人描述为能遨游于十万个记忆形象之间,且每一个形象在他的脑海里均有固定位置。他可能在罗马或马切拉塔给利玛窦讲授过记忆法,并曾写过一本论述记忆方法的小册子,该书的手写草稿现在依然存放于马切拉塔图书馆。[22]至于利玛窦,他只是将他旧时所学的记忆法书籍中的内容重新搬出,再讲述给巡抚陆万垓听。他说,对于记忆法而言,最关键的莫过于每幢建筑物里存储形象的场所的次序:

> 一旦场所按次序完全确定好了,你就可以穿过大门,着手开始你的布置。你不妨转向右边,并从那里进行下去。你的脑海里排列着一件件东西,所有这些形象都随时等待着你去回忆,就如同撰写书法时你得从头写到尾,也如同鱼儿成群结队按次序在水里畅游。如果你打算存放许多[形象],那就请把建筑物扩展成为成千上万个存储单元;如果你只是存放少量形象,那就不妨选择一个接待厅,只需将它按角落划分就可以了。[23]

弗朗西丝·叶芝*那部论述中世纪与文艺复兴时期记忆理论的作品——《记忆之术》(*The Art of Memory*)可谓是博大精深。她在该书中就"基督化了的人为记忆法是怎么一回事"这一问题进行了深入思考,并且遗憾地发现,"任何一篇论述记忆法的文章,尽管总是能提供记忆的法则,但却很少能提供这些法则的具体应用,也就是说,它很少能提供一个安置记忆形象的体

---

* 弗朗西丝·叶芝(Frances Yates,1899—1981):英国文化史家。经典著作《记忆之术》出版于1966年。

系”。[24]利玛窦关于记忆体系的汉译本，不可能完全弥补这些不足之处，但它确实使我们明白了，传统的记忆体系如何才能在遥远的地球另一端被坚持、延续下来。

此外，利玛窦在其论述记忆法的汉语著作中，向我们展现了一组清晰的形象。他把每一个形象固定在各自的位置上，并依次予以描述。第一个形象是两个正在扭打的武士，第二个形象是一个来自西部的部落女子，第三个形象是一个正在收割稻谷的农民，第四个形象则是一个怀抱孩子的女仆。他遵循自己提出的关于以简单方法开始建立记忆体系的要求，把这些形象安置在特定房间的四个角落。这间房间是个接待厅，面积相当大，且为梁柱结构。现在我就把它看作是进入记忆之宫本身的通道。巡抚陆万垓或其他初学者们可以轻而易举地跟随着利玛窦开始第一次心灵之旅。我们可以看到他们一同朝门里走去，进入大厅，然后转向右首，逐个仔细察看那些形象。[25]

然而，一旦人们熟悉了这一方法论，就没必要只选择那些拥有许多房间和套间的建筑物了。人们可以通过存储更多的形象来扩充场所的容量。这里，惟一的危险在于，如果头脑想要方便地从所存储的所有形象中获取其所需，存储场所可能会显得过于杂乱。不过，如果你谨慎一点的话，完全可以把家具搬进房间，在特殊的台面上摆设一些小巧的装饰性的金饰品或玉器，并用夺目的色彩涂抹墙壁。[26]利玛窦说，人们也可以利用特定的“图像”来联想起这些形象。譬如，昆体良在公元1世纪就曾这么倡导过，路德维科·多尔切(Ludovico Dolce)也曾在1562年向那些对古典神话感兴趣的学生们建议，要将提香*的某些作品

* 提香(Titian,1488—1576)：意大利文艺复兴盛期威尼斯画家，擅长肖像画、宗教和神话题材画。

非常详细地熟记下来。[27]利玛窦清楚地知道生动的插图对于记忆效果具有影响，他的书信显示，他不仅意识到了附有大量木刻插图的宗教书籍，比如杰罗尼姆·纳达尔（Jeronimo Nadal）的《福音注释》（*Commentaries on the Gospels*）一书，被耶稣会士们反复出版，以使基督一生中各个重要时刻在读者心目中鲜明生动，而且，他甚至还把纳达尔的抄本随身带到了中国，并写信告诉在意大利的朋友说，该抄本具有无与伦比的价值。[28]

如同在接待厅里存放了四个记忆形象那样，利玛窦也存放了四幅宗教图画，每一幅他都自己动笔加上了标题，其中三幅还添加了自己的评论。这四幅是：基督与彼得在加利利海，基督与两个门徒在以马忤斯*，所多玛的人们在天使面前变瞎扑倒**，怀抱婴儿基督的圣母玛利亚。这些图片得以保存下来，应该归功于利玛窦与出版商、砚台鉴定家程大约的友谊。程大约是1605年在北京通过朋友与利玛窦结识的。那时，他正计划出版一本取名为《程氏墨苑》的中国书法和书画刻印作品集，希望能在书中收编一些西方美术绘画与书法手迹，并想请利玛窦在这方面助他一臂之力。然而，利玛窦却非常自谦地向他表示，博学多才的中国人可能只会对西方文化的“万分之一”感兴趣，不过他还是十分乐意而为之，结果他的四幅画连同他的注释于次年

---

* 据《路加福音》记载，耶稣复活当天，两个门徒伤心地回到以马忤斯（现名“伊姆瓦斯”），耶稣与他们同行，路上向他们讲解基督复活的道理，但他们并没有认出同行人就是复活的耶稣。到了以马忤斯，他们留他住宿，晚餐时才认出原来是耶稣向他们显现，于是连夜赶回耶路撒冷向众门徒报告这个好消息。

** 《圣经》中警告恶人的例子。罗得随亚伯拉罕一起到迦南后，因两家的仆人为争夺牧场争吵而分手，罗得到死海南部土地肥沃的所多玛定居，后来所多玛人作恶多端，伦理败坏，耶稣要消灭他们。亚伯拉罕向上帝求情，上帝答应只要所多玛有十个好人，就不毁灭那城。但当天使到该城时，只有罗得接待他们，连十个好人也找不到，于是上帝把罗得一家救出城去，降火毁灭了该城。

便一同出现在程大约精美的集子里。[29]利玛窦满心期望这些宗教图画能将来自圣经的戏剧性故事深深地刻在中国人的脑海里，无论是有关基督生活的片段，抑或是源自《创世记》的经历。如果将这些图画如同记忆形象那样按严格的顺序排列，那么，它们既可以被用来补充记忆形象的存量，也可以被用来扩展记忆之宫本身的技巧和方法。

尽管利玛窦对自己记忆体系的价值明显地充满了自信，但早在他于1578年扬帆远航东方之前，这类学说已在欧洲受到强有力的挑战。在16世纪30年代，科尔内留斯·阿格里帕(Cornelius Agrippa)虽然对巫术和科学炼金术颇感兴趣，但却在其《艺术与科学的虚幻性和不确定性》(*The Vanitie and Uncertaintie of Artes and Sciences*)一书中抨击说，记忆法所编造的"荒谬形象"使得人类与生俱来的记忆力变得迟钝起来，而试图在人们头脑中过多地填塞无限量的信息，常常"会导致人们对记忆技巧疯狂般的追求，而不是力求其深刻性和确定性"。阿格里帕认为这种炫耀知识的做法是幼稚的爱出风头主义。在1569年出版的他的上述著作的英文版中，这种厌恶情绪表达得格外强烈："这是一件可耻的事情，一群可耻的人们打算创造一种所谓的人类奇迹，他们散发的许多读物，就如同商人们在处理他们的存货：叫卖声越大，就越发是假货。"[30]宗教界的思想家们，比如伊拉斯谟*和梅兰希顿**认为，这些记忆体系，实质上就是向早期修道士迷信活动的回归，它们没有任何实践价值。[31]拉

* 伊拉斯谟(Erasmus，1466—1536)：荷兰人文主义学者，北方文艺复兴运动中的重要人物，被誉为"人文主义之王"，首次编订附拉丁文译文的希腊文版《新约圣经》，著有《愚人颂》等。

** 梅兰希顿(Melanchthon，1497—1560)：德国基督教新教神学家、教育家，起草《奥格斯堡信纲》，阐明路德宗的立场，主张废除教士独身制，改弥撒为圣餐。

伯雷[*]也在16世纪30年代以他精妙的嘲讽手法，对这类记忆法作了进一步抨击。他写道，高康大[**]在他导师霍尔弗尼斯(Holofernes)的指导下背诵当时最为深奥的语法著作，与此同时，班布里兹(Bangbreeze)、斯卡利瓦格(Scallywag)以及克拉普特拉普(Claptrap)之类的学者也把自己的满腹经纶传授予他。结果，拉伯雷描述说，尽管高康大确实能把所有学过的东西"倒背如流"，"其智慧达到炉火纯青的地步"，但是，人们若想得到他本人的明智评论，"想再从他的嘴里掏出一个字来，比让一只死驴放出屁还难"。[32]到了该世纪末，弗朗西斯·培根[***]尽管迷恋于利用天赋的记忆力搜集、分析数据，但却发表了对这种人为记忆法的权威性评论。他虽然承认这种能够通过记忆训练获得的记忆成果在表面上是感人的，是"惊人的夸示"，但却断言说这种体系根本是"贫瘠无聊的"。"我无法估算出仅靠听一遍便可重复出多少名字或词语"，他写道，"我也无法估算出自己能玩多少杂技、绷索和舞蹈之类的把戏：一个是思想方面毫无价值的东西，而另一个则是身体方面毫无价值的花样"。[33]

但是利玛窦时代的大多数天主教神学家们，和利玛窦一样，并没有为这些蔑视性的抨击所劝阻。他们把注意力集中在该体系的积极方面，无视于越来越多的学者证实记忆体系早期核心教材——《致艾莱尼五书》实际上根本不是由西塞罗所撰这一事

---

* 拉伯雷(Rabelais, 1483—1553)：法国讽刺幽默作家，人文主义者，代表作《巨人传》反映了文艺复兴时期新兴资产阶级的思想要求。

** 高康大(Gargantua)：拉伯雷《巨人传》的主角，脾气好，食量和酒量惊人。

*** 弗朗西斯·培根(Francis Bacon, 1561—1626)：英国哲学家，英国唯物主义和实验科学的创始人，反对经院哲学，提出知识就是力量，著有《论科学的价值和发展》、《新工具》等。

实,而继续奉之为教学的基本教材。[34]托马斯·阿奎那 * 坚持认为,这种记忆体系就如同它们先前在人们心目中的那样,是伦理学的一部分,而不仅仅是修辞学的一部分。他在评论亚里士多德时,描述了"形象比喻"——或者说人化的记忆形象——的重要性,强调要防止"微妙、精神上的东西"脱离其心灵。尤其奇怪的是,阿奎那为进一步说明他那使用记忆场所体系的观点,指出了西塞罗曾在《致艾莱尼五书》中说过,我们"热切(solicitude)"需要我们的记忆形象;他解释说,这就意味着我们应当"炽热地依恋"我们的记忆形象,由此才有可能将记忆形象应用于宗教实践。几个世纪以来,人们始终未曾注意到,《致艾莱尼五书》中说的是我们需要"单独(solitude)"挑选我们的记忆形象,而不是"热切"。具有讽刺意味的是,阿奎那搞错了,他可能是凭记忆引用了西塞罗的话,这一错误强化了基督教**将记忆技巧作为整合"精神意旨"手段的记忆传统。这样的解释在当时流传甚广。乔托***的肖像画法和但丁《地狱篇》的文体结构与枝节描述就是有力的例证,人们已经把记忆体系用于"铭记天堂与地狱"。在16世纪的出版物中,这一观点早已屡见不鲜。[35]

在阿奎那时代,以及随后的两个世纪里,一整套传统圣经教科书目相继问世,旨在唤醒信徒们的想像力,增强他们对信仰的虔诚之心。其中,最重要的作品诸如巴黎的威廉(William of Paris)写于12世纪的《神圣修辞学》(*Rhetorica Divina*)等,其灵

---

* 托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas,1225—1274):中世纪意大利神学家和经院哲学家,他的哲学和神学称托马斯主义。

** 在我国,通常将新教译成"基督教"或"耶稣教",而实际上,在利玛窦所生活的时代,天主教、东正教和新教统称为基督教,而史景迁在书中一直使用的是Christianity一词,它具体指代的是天主教。

*** 乔托(Giotto,1266—1337):意大利文艺复兴初期画家、雕塑家和建筑师,突破中世纪艺术传统,创造了叙事性构图并深入刻画人物心理的绘画风格。

感源于昆体良的著作。[35] 14 世纪一位虔诚的作家，萨克森的路德弗斯(Ludolfus)，也展示了卓越的语言技巧，令其后罗耀拉的依纳爵*为之着迷。路德弗斯竭力使他的教徒读者们产生亲临耶稣受难场景的幻觉，其言辞之犀利，仿佛钉子正刺穿耶稣的身子："在所有的神经和血管被扭曲、骨头与关节被残忍的暴力曳拉脱臼之后，耶稣被钉在十字架上。粗大的钉子穿透了他的皮肉、神经和血管，也穿透了韧带。他的手和脚都被粗暴地戳穿、钉伤了。"[37]"此时此刻就是诵读福音的时刻"，带着这种心情，路德弗斯告知信徒们在前进时要"以某种虔敬好奇之心，去自我领受，去摸摸救世主每块受伤的残体，他是这样为你而死的"。根据路德弗斯所援引的瑞典布里奇特(Bridget)的著述，受伤的残体总共有五千四百九十块。[38]加尔都西会会士路德弗斯坚持劝告人们，要始终把最活跃的想像力奉献给基督，"无论是在行走漫步还是静静站立之时，坐着还是躺着之时，用餐还是饮酒之时，交谈还是沉默之时，独自一人还是偕同他人之时"。[39]到了 15 世纪中叶，一本为少女们所撰的宗教书的作者，也竭力主张她们应时时沉湎于《圣经》中的人物——不仅仅缅怀耶稣本人——而且也要缅怀朋友与熟人，以便将他们铭刻在记忆之中。他告诉他的年轻读者们，要把这些形象安置在她们心中的耶路撒冷，"为达此目的，取一个你非常熟悉的城市"。然后，每位姑娘才能"独自一人"在自己的寝房里做祈祷，让《圣经》故事浮现在眼前，"一幕幕缓缓地掠过"。[40]

记忆的这一生动重构，也是皈依的西班牙军人——罗耀拉

---

* 罗耀拉的依纳爵(Ignatius of Loyola，1491—1556)：西班牙教士，原为军人，1534 年创立天主教耶稣会，1540 年经教皇批准担任首任总会长，制定会规，强调会士绝对服从会长，无条件听命于教皇。

的依纳爵为耶稣会成员们于1540年确立的宗教戒规和宗教培训大厦的基本建筑部件。他在《灵操》(*Spiritual Exercises*)的早期草稿中,曾将自己的观点编入其中,该书在八年之后方得以其最终的形式出版。为使追随者们充分领略《圣经》描述的场面,依纳爵教导他们在冥想《圣经》情节时要充分发挥五种官能的作用。在最初级的阶段,人们会在头脑中设想一起特定事件发生的物理场景,或者是依纳爵所谓的关于场所的"富有想像力的描述"。[41]比如,耶稣从伯大尼*到耶路撒冷赴难的路途,他吃最后晚餐的房间,他被出卖的花园,在他受难之后圣母玛利亚等候他的房屋,等等。[42]依纳爵说,根据这些脉络,人们接着便可借助听觉设想出一幅更为鲜明的画面来:"听听地球上的人类所说的话,他们在彼此交谈,在发誓与诅咒。"再将之与圣父、圣子、圣灵三位一体之神的言辞相对照,聆听他们的讲述,"让我们替地球上的人类赎罪吧"。在看与听之后,人们可以在记忆活动中继续使用其他的感官:"闻一闻那难以言表的芬芳,品一品那神性的无比甘甜。亲吻、拥抱圣人们走过或坐过的地方,就这样一直尝试着得到感受。"[43]如果五官从不同的角度唤醒了昔日,并将它带回了——似乎是按照事先设定的脉络——现实的话,那就是记忆、推理和意志三种能力担负起了深化现行冥想事物意义的责任,尤其是在主题事物不是传统意义上可视事物的时候就更是如此。譬如意识到原罪这一情形。对此,依纳爵说:"冥想的画面即为意念,是想像的产物:我的灵魂成了堕落躯体的囚徒,而我的整个躯体与灵魂,便只能与尘世上的动物们生活在一起,如同生活在异国他乡一样。"(虽然,这不是专为传教士而写的,但人们可以推测到,当利玛窦寓居中国努力寻求闲暇空余时间以增强

* 伯大尼(Bethany):耶路撒冷郊区村庄,现名贝瑟尼。

精神修养时，他肯定从这段文字中汲取了力量。）依纳爵描述说，人们可以轮流使用这三种能力，而以记忆为主要方式：

> 借助记忆力，我要追思天使们的原罪；然后，利用我的推理能力进行思考；接着，当我将自己的无数罪恶与天使们的罪恶——使他们堕入地狱的罪恶相比较时，我的意志将努力回忆、思考，以启发自己彻底的羞愧之情：我所有的罪孽常常受到了怎样的报应。记忆的作用是追思天使们如何有幸被天主创造出来，但他们却拒绝全心全意地尊崇、顺从他们的造物主和天主：他们已成为狂妄自大的牺牲品。当他们从天堂坠入地狱之际，他们已由天赐的具有高尚品德的人沦为充满邪恶意欲的人了。同样，我将凭借我的推理，更为缜密地追思这一切：然后借助于我的意志，努力唤起自己纯洁的心。[44]

每个修行的人在反省自己的罪孽时，都是从最家庭化、最隐秘的背景下加以考察——反省他不同时期在家里的情况，追思他与其他人的人际关系，反思他曾供职过的多个位置——这样，他便可以从对天使原罪的冥想，转变为从事一场伟大精神战争的全景审视，而这正是天主及其追随者们反对邪恶势力的圣战。[45]

路德弗斯和依纳爵都强烈主张，虔诚的基督教徒应当把关于过去的“记忆”体现到精神化的现实世界中，这不仅回应了托马斯·阿奎那的观点，而且也合乎奥古斯丁*《忏悔录》的思想。该书成于利玛窦出生前1100年，奥古斯丁曾经在其中这样说

---

* 奥古斯丁（Augustine，354—430）：古代基督教拉丁教父的重要代表，著名神学家和哲学家，在基督教思想史上起着上承希腊罗马、下启中世纪欧洲的作用，其思想学说人称奥古斯丁主义。

道，“可能偶有至言：‘存在着三个阶段：再现过去的事情，再现现在的事情，再现将来的事情。’”[46]然而，与依纳爵同时代的天主教教徒们则担心，依纳爵或他的追随者们想要获得洞察神圣王国特殊能力的要求似乎有些过头了。巴伦西亚（Valencia）主教抱怨《神操》比“贩卖玄义”好不了多少，而且它是在盛行于当时的光照派教条*影响下写成的。[47]1548 年，有 6 位神父声称，他们通过修行已能与天主“直接”交流，从而招致了宗教裁判所的审查。神父们关于“天主可能会像拯救使徒一般拯救他们”的声称使得宗教法庭审判官深受困扰。[48]1553 年，部分多明我会修士甚至抨击依纳爵是“一位臭名昭著的异端邪说者”，这种指摘使得依纳爵的朋友纳达尔（《默祷》一书的作者，利玛窦将该书介绍给了中国人）坚持指出，依纳爵的观点并不是从直接的渠道[49]而是从《圣经》中汲取了养料。克劳迪奥·阿夸维瓦——利玛窦在中国期间耶稣会的总会长，意识到了争论的存在，他贬低依纳爵“应用感官”的观点，认为它们只不过是一种“非常简单的方式”，不能与“默祷”和“祈祷”之类更复杂的形式相提并论。[50]

人们一直很难划清宗教活动与所谓的魔力间的准确界限。近来有一些学者提出，宗教与魔力间的相互关系在于弥撒自身的言辞和咒语，在于音乐、灯光、酒类，以及心中的变化。[51]利玛窦在中国的经历表明，中国人曾经臆断他的记忆法源于魔力。1596 年 10 月 13 日，利玛窦从南昌给罗马的耶稣会会长阿夸维瓦写了一封信。在信中，他先是简单叙述了为获准定居南昌和购买住所而展开的艰辛谈判，随后又描述了蜂拥到他房间以表祝贺的知名中国文人的情况。他罗列了这些中国人造访的三个

---

* 光照派教条（Illuminism）：14 世纪以来出现的各种自称获得上帝之光照启示的基督教神秘主义派别的总称。

主要动机：相信耶稣会士们能将水银变成纯银；渴望学习西方数学；急于了解他的记忆法体系。[52]从当时欧洲人智力和宗教生活的背景看，利玛窦的这一看法完全正确。那时，记忆法体系已同数字命理学和神秘的半科学炼金术相结合，使利玛窦获得了超常的反映传统宗教力量的能力。我们应当记住，在一定程度上，只有从一个富有野心的反宗教改革天主教徒的角度去看待利玛窦，将其作为16世纪末由西班牙、葡萄牙炮舰所发动的"欧洲扩张"运动的一部分，他的一生才显得有其意义。我们也应当从一个更为古老的背景——前文艺复兴时期的诸多方面来看待他的一生，这一背景经由中世纪可以追溯到古典时代，追溯到基督教徒们同玄术、炼金术、宇宙结构学和占星学领域"智者"们共同安慰人类的时代。[53]

1545年至1563年期间的特兰托公会议*在罗马教廷授权下举行了旷日持久且错综复杂的争论，这可能解决了一些最为棘手的问题。这些问题是天主教堂的头头们有感于教堂内部的腐败和新教反对派的究诘而提出来的。但是，这些"解答"只为一小部分人所接受，其余的人们继续坚持己见：于是，根据一位1584年受到宗教裁判所审讯的意大利北部地区磨坊主的回答，上帝产生于开天辟地的混沌状态，在这混沌状态之中，已出现了地、水、火、风四行。"谁搅动了这一混沌状态？"审讯者问道。磨坊主回答说："它自己搅动了自己。"[54]磨坊主接着又说："我的内心对一个新世界怀着崇高的敬意和热切的期盼。"他解释说他之所以产生动摇，主要是受到了其他国家和人民观点的影响，这是

---

* 特兰托公会议：16世纪天主教会为反对宗教改革运动在意大利北部的特兰托召开，故称。

他从约翰·曼德维尔*的非洲与中国游记中了解到的。[55]这位磨坊主虽然人微言轻,但同样代表了16世纪所有继续从自己立场出发寻求世界起源解释的人们,因为无论是新教还是天主教的改革家们都无法使人们相信他们能够解释清楚世界起源的根本奥秘,或者诸如强烈的精神压抑、人类和动物的灾难性突然死亡、财产的丧失抑或灾荒饥馑之类带有局限性但又令人困惑的现象的根本奥秘。[56]

也正因如此,魔力与宗教的界限继续变得模糊不清。磨坊主切中要害地阐发了他的四行理论,即上帝为风,耶稣为地,圣灵为水,火则肆虐各地。[57]比他贫穷的同时代人都在幻想一个新世界,那里河流的堤岸是用乳清干酪做成,而天空则下着意大利式小方饺和杏仁蛋白软糖。[58]利玛窦和他的朋友们尽管否认任何施加于物体之上的魔力,但却在1578年绕行好望角之际,将罗马复活节时用蜡烛制成的小护符扔进了惊涛骇浪之中。1601年,他在北京城外居住时,总是随身带着圣地出产的谷粒和一个小十字架。他坚信,这个小十字架是用当初钉死耶稣的十字架的残片制作的。[59]在公开"改革"的英国,热衷于魔术的人不计其数,以至于伊丽莎白时期的小镇上,没有人能距"玩诈术者"十英里之遥。[60]

在那个仔细探索星空奥秘的时代,人们对行星运动的每一个阶段、月亮的每一次盈亏和恒星的每一次出现都进行过认真的追踪观察,并就其可能对人类命运产生的重大意义作了仔细分析。受过教育的人们可以成为虔诚的天主教徒,然而他们的思想依然为一位历史学家所谓的"悸动"于他们新柏拉图式宇宙

---

* 约翰·曼德维尔(John Mandeville,? —1372):14世纪英国作家,著有《约翰·曼德维尔爵士航海及旅行记》,内容多取材于百科全书或他人的游记。

观的“未知的玄妙影响”取舍体系所占据。[61]在众多体系中，一个自明之理是，人们头脑中固有的记忆力同宇宙的自然力融合，即可产生特殊的力量。即便在那贫穷未受教育的人中，非凡的记忆力依然被视作是一种口头文化的当然形式。例如，蒙田*在1581年他的意大利之旅中，曾描述过佛罗伦萨附近田野里的一群农夫：这些农夫拙劣地弹奏着诗琴，他们的女友则站在他们的身旁，背诵着阿里奥斯托**冗长的诗篇。[62]然而在当时，如果一个人拥有太过超群记忆力的话，周围的人们立刻便会怀疑他具有魔力。16世纪中叶法国南部的阿诺德山区就发生了这样的事情。[63]至于莎士比亚的听众们知道如何去使用和增强记忆，则应当是不足为奇的事了。在哈姆雷特把奥菲利娅的父亲杀死后，奥菲利娅跑到她的哥哥雷欧提斯面前哭道：“这株迷迭香能帮你记住这一切，求求你，亲爱的，记住这一切吧。”她不完全是疯了；据当时许多有关记忆法的文章记载，迷迭香是增强记忆力的灵药，奥菲利娅祈助于它能使雷欧提斯复仇的意志坚强起来。[64]

在利玛窦还是一名学童的时候，他的家乡马切拉塔的神职人员受到一些指责，说他们是在玩弄邪恶的权术，这可能与他们滥用记忆法有关，尽管我们并不知晓他们施展记忆技巧的详情。[65]我们确实可知的是，在整个16世纪，在威尼斯、那不勒斯等城市中，一些人以惊人的热情构筑了“以占星术为核心的记忆法体系”。这种学说不仅盛行于国内，而且还被它们的

---

* 蒙田(Montaigne,1533—1592)：文艺复兴时期法国思想家、散文作家，用怀疑论从研究自己扩大到对人的研究，反对经院哲学和基督教的原罪说，代表作为《随笔集》。

** 阿里奥斯托(Ariosto,1474—1533)：意大利诗人，代表作长篇传奇叙事诗《疯狂的奥兰多》。

热心倡导者们传播到了法国、英国以及其他国家。这种学说将宇宙间的万有力纳入到“记忆场所”、同心图表或臆想的城市之中，通过此种方式，这些力可以被直接了解或绘制，使从事这一行当的策士们成为具有非凡潜能的“太阳占星术家”。16 世纪 40 年代意大利的著名学者卡米洛（Camillo）发明了“场所”（theater），并赋予其范畴：在最显眼的位置，是成堆的小盒子，它们交错放置，装满了西塞罗的所有作品；逐渐向远方延伸的是大量的宇宙万物现象，它们是构想出来的，用以表达“从造物主扩展至创世各个阶段的天地万物”，这样，该“场所”的主人就如同站在高山上俯瞰森林一样，最终不仅看清了一棵树，而且也看到了森林全貌。正如卡米洛所言，“这种无与伦比的安置办法，不仅担当起了为我们存放物件以及依托于它的语言和行为的职责，使得我们能在需要时立刻发现它们，而且也丰富了我们的智慧”。[66]

这样的智慧也不受限于语言世界或舞台。文艺复兴时期的建筑理论和实践留有它的踪迹，那些描绘和谐空间的“暗线条”流露出庄严情调或人类之爱的意味，赋予每幢建筑物内涵；人体形象的和谐比例则可以借助宇宙的力量转化为人类智慧的纪念碑。[67]它也存在于文艺复兴时期音乐的精髓之中，后者继承了这样一个过程，那就是最初通过字母和韵律表达的记忆力被牢牢地固定在乐谱线之中，并且在严肃的理论家看来，音乐的两个特征——音律与知识性——或者能够进入性魄力与唤发力的领域，或者能够进入一个特定的国际交流的领域。因此，开普勒*一边探索著名的行星轨道理论和在神圣罗马帝国皇帝

* 开普勒（Kepler，1571—1630）：德国天文学家，开普勒定理的发现者。

鲁道夫*的皇宫里埋头钻研炼金术，一边发展了音乐演奏理论，即如果一曲既定的男声合唱给出了三度大合音间隔的话，那么就得给出适合女性演唱的三度小合音。[68]而尼科洛·维琴蒂诺**1555年则在他那论述新的六键盘拨弦键琴的论文《大键琴》(*Archicembalo*)中直言，他的新乐器将能演奏出德国人、法国人、西班牙人、匈牙利人以及土耳其人的声音。“世界上所有民族在使用他们的本族语时，其语调的抑扬间隔不仅可以为全音符、1/2音符，也可以为1/4音符甚至更小的语言间隔。因此，借助拨弦键琴的分度，我们可以使世界各族人民产生共鸣。”[69]1582年，当利玛窦首次在澳门见到中国的汉字时，也同样为汉语那令人难以置信的潜能所震撼；他发现，汉语具有超越语言中固有的语音差异的万能的形象结构特征。[70]

尽管这些事例各不相同，它们却可用来强调有关记忆的各种思想，同样也可用来强调那些共存于“反宗教改革运动”时期的记忆法所发挥的原生力与转换力。它们也使得我们很难相信，当利玛窦在利用他的记忆法理论、西方科学知识及其渊博的神学训练知识诱使中国人背离他们的儒教、佛教与道教时，会对他同时代的欧洲人所赋予记忆法的超越人类与自然的能力是视若无睹的。

利玛窦的四幅记忆形象只不过是存储于其记忆宫殿中的财富的撩人线索，正如他的四幅宗教插图代表的只是他竭力想使中国人皈依的居于宗教核心的天主教图像资料的片段而已。但是，由于这些东西大部分被令人吃惊地保存下来，也由于这些利

---

* 指的是鲁道夫二世(Rudolph II，1552—1612)，在位时较为懒散，后被迫把权力移交给他的兄弟马蒂亚斯(Matthias)。

** 尼科洛·维琴蒂诺(Nicolo Vicentino，1511—1576)，意大利作曲家。

玛窦精心挑选的形象和插图传到了我们手中，现在就轮到我作出决定，围绕这八个相隔久远的片段来编写本书。1606 年，利玛窦告诉程大约："记述的全部意义在于使声音远播千里，而在直接的交谈之中，声音百步便消。"他说得对，正是借助于这些偶然留存的片段，我们得以进入他那个年代。我们深信，利玛窦会赞同这一做法，因为他也向程大约讲述过以下这番话：

> 那些生活在我们之后百代的人现在还没有出生，我不可能判断他们会成为怎样的一类人。然而，感谢书面文化的存在，它甚至使那些万代之后的人们得以进入我的心灵，仿佛我们处于同一时代。至于那些生活在百代以前的重要人物，尽管他们早已与世长辞，然而感谢他们留给我们的这些书籍，使我们这些后来人可以领略他们的说教方式，观察他们的高尚品行，了解他们所处时代的太平与混乱，就仿佛我们生活在他们中间。[71]

对于文艺复兴后期的人文主义者而言，那些生活在罗马帝国伟大时代的人们就是这些说教和高尚品行的典范。在那些伟大的岁月里，昆体良写就了他的记忆理论，利玛窦也用两个扭斗的武士开始自己的形象记忆理论，而用加利利海作为插图的开端，温和地回应了与前者的相似性：昆体良早就认为，由于矛和锚的形象，战争和大海应当成为人们最早所能记住的两样东西。[72]

当我们追随利玛窦前进的时候，我们应当记住他的古典往昔和他的中国现状之间的又一关联。最广为人知的罗马记忆法教科书指出，人们必须在自己的形象流里标注一定的符号，也可以说是要每隔五组或十组确立一些路标，例如，一只绝妙的手可

以提示我们数字五，或者一位名为德西默斯*的朋友可以令我们联想到数字十。[73]利玛窦把这一观点融入他的中国形象流，与他那劝人皈依天主教的中心目标——他的全部智慧都倾注于这一目标——结合在一起。正是汉字固有的书写特征，使他得以在语言研究中取得了令人瞩目的成绩。他没提及绝妙的手或名为德西默斯的人，取而代之建议中国人每隔十个记忆场所就应该简单地插入一个汉码字“十”的记忆形象。[74]这一观点的精妙之处来源于数字十汉语的书写形式为“十”，中国人经常用它来表示许多两线相交的客体或场所，比如一个木制框架或一个十字路口等等。出于这一原因，7 世纪来到中国的最早一批聂斯脱利**基督教徒，把“十”作为表达基督十字架的词汇。到了 13 世纪，中国的蒙古征服者开始正式使用它。利玛窦与 16 世纪的耶稣会士们又相继使用。[75]于是，当明代的中国人跟随利玛窦穿过他的接待厅，路过他的插图，进入记忆宫殿的幽深之处时，指引着他们的，不仅有十进位制的逻辑关系，而且还有十字架本身那毫不容情的信条神学象征了。

* 德西默斯(Decimus)：西方常见的男子教名，源于拉丁语，含义是“第十”。

** 聂斯脱利(Nestorian)：基督教的一个派别，因信奉君士坦丁堡牧首聂斯脱利所倡导的基督“二性二位”的教义，故名，其教义于 431 年被判为“异端”，追随他的信徒遂形成该派。6 世纪该教派从叙利亚经波斯传入今中国新疆一带，被称为景教。

注释：

① 可以支持这一说法。从现存的文本可以推测高一志只是没有改动利玛窦著作的第六章，但是在第六章结尾处增加了一系列很长的例子，第28—31页（再版，第63—69页）。高一志或者朱鼎瀚或许已在第4—6章中增加了例子的总数，因为朱鼎瀚在他的前言中说明利玛窦的解释有时是相当不清楚的。在随后的晋江同住的时候，高一志和朱鼎瀚自然会成为合作者，尽管难以精确地确定这些日期，高一志于1640年去世，但是朱鼎瀚晚一年去世，在1641年就成为著名的人物（《江州志》，8/29）。毕方济在编辑这本书中所起的作用不明晰；该人于1628年旅行到山西（Pfister, p. 138），但在晋江的时间并不长，或许根本就没有来过。该书的出版得到年轻的阳玛诺（Emmanuel Diaz）的认可（Pfister, p. 31），该人于1659年在杭州去世。

② 《记法》，第21—22页。

③ 这段文字见《记法》，第17—18页，但是最后一句短语中有一个表意文字难以辨认。这清楚地表明利玛窦翻译了西塞罗著作 *De Oratore* (2/86)中著名的段落，也在 Lyra Graeca (2/307)得以引用。弗郎西丝·叶芝（Frances Yates）在她的著作《记忆的艺术》（*Art of Memory*，第17—18页）对西塞罗的原文进行了讨论。

④ 利玛窦主要生平事迹见傅吾康（Wolfgang Franke）在《明代人物传记》（*Dictionary Ming Biography*，以后简称 *DMB*）中写的辞条，第1137—44页。更详尽的材料见邓恩（George Dunne）的《从利玛窦到汤若望：晚明的耶稣会传教士》（*Generation of Giants*），克鲁宁（Vincent Cronin）的《西泰子来华记》（*Wise Man from the West*）和乔治·哈里斯（George Harris）的《利玛窦使团》（*The Mission of Matteo Ricci*），刊 Pfister 主编的法文著作 *Notices*，第22—42页（第9卷），Henri Bernard 的 *Le Pére Matthieu Ricci et la Soci été Chinoise de son temps* 很详细，仍旧很重要。最近比较好的意大利语传记（并附有非常好参考书目）是 Aldo Adversi 的《利玛窦》（Matteo

Ricci)，刊 *Dizionario Eio-Bibliograpico dei maceratesi*；最详尽的意大利语传记是 Fernando Bortone 的 *P. Matteo Ricci*, *S. J.*，附有插图、地图、素描。全部这些著作都主要利用利玛窦自己的主要著作《历史》(*Historia*)，该书最早由宛杜里(Tacchi Venturi)转录、重新刊行，并有 pasquale d'Elia 校正《利玛窦资料》(*Fonti Ricciane*)，以后引用简称 *FR*。利玛窦《历史》(*Historia*)之 Trinault 版本(由 Louis Gallagher 翻译)和原本相比充满着曲解、遗漏、衍文，因此并不能真实地翻译出利玛窦的思想。中文方面最近的文章是林金水的《利玛窦在中国》，不幸的是也是主要依靠这份 Trigault-Gallagher 译本进行研究的，但表现出对基本主旨的睿智洞察。最近在台湾出版的《神学论集》专刊中提供了有关利玛窦研究学术的精评(no. 56, 1983 夏)。

⑤ 关于《交友论》创作的细节见利玛窦的书信，Tacchi Venturi 编辑，书名为《利马窦神父的历史著作集》(*Opere Storiche*, vol. 2，以后简称为 *OS*)；参考第 226 页，1596 年 10 月 13 日给 General Claudio Acquaviva 的信。利玛窦在这封信中把 *l'anno passato* 当作写作时间，并说他写这本书是"作为一种训练"(*per esercitio*)。因为这本书在利玛窦 1595 年 11 月 4 日给 Acquaviva (*OS*, p. 210)的信中没有列入已经完成的著作之中，该书可能是后来 11 月或 12 月完成的。尽管基本材料提供的证据不是十分清晰，但关于该书的写作日期发生了激烈的争执，见 Pasqtiale d'Elia 之"Further Notes"，特别是第 359 页，方豪：《利玛窦教友论新研》、"Notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*"。方豪极力反对 Pasqtiale d'Elia 语言学上不当(《利玛窦交友论》，第 1854 页)，Pasqtiale d'Elia 并不接受方豪的观点，见 Further Notes，第 373—77 页。

⑥ *OS*, p. 211, Nov. 4, 1595："我开始向许多人传授记忆的方法[体系]"(*ad alcuni ho cominciato ad insegnare la memoria locale*)。

⑦ 见 *FR*, 1/376，就像利玛窦在 1596 年 10 月 13 日写给 Acquaviva 的信中所说的(*OS*, p. 224)"*Per la memoria locale ... feci in sua lingua e lettera alcuni avisi e precetti in un libretto, che diedi al vicerè per il suo figliuolo*"。(利玛窦在 *FR.* [1/363]中陈述这三个儿子的事情)。

⑧ 在陆万垓在平湖的同乡过庭训的著作《国朝京省分群人物考》有陆万垓的传记，卷 45，第 32b—33b 页。关于陆万垓生平的进一步细节，可参考《平湖县志》(15/37，再版第 1431—52 页)；I 同上(15/5，再版，第 1176 页)也表明陆万垓在 1568 年进士考试中名列第 21 名。

⑨ 关于孩子们考试成功的记录，见巡抚儿子陆键的 1607 年进士考试情况，载《平湖县志》(13/7a，再版，第 1179 页)，其他的材料也表明陆是同一代人，同上，也可参阅《嘉兴府志》，第 45/75—85 页中列举的名单；也可参阅第 58 卷的传记。关于炼金术士、机械师、领航员和天文学家的记忆韵诗，参李约瑟(Joseph Needham)《中国科学技术史》(*Science and Civilization in China*)第 5 卷，pt. 4，第 261 页；第 4 卷，pt. 2，第 48、528 页；第 4 卷，pt. 3，第 583 页。下述第 5 章提供了大量精通记忆的中国人。

⑩《利玛窦神父的历史著作集》，第 224 页，南昌，1596 年 10 月 13 日。

⑪《利玛窦神父的历史著作集》，第 235 页，1597 年 9 月 19 日给 Lelio Passionei 的信。

⑫ 参 *Monumenta Paedagogica*，第 350 页，在这里把 *Cypriani rhetorica* 推荐为 *pro classe inferiori*。

⑬ 参 Soarez 之 *De Arte Rhetorica*，第 58—59 页。

⑭ 把利玛窦的《记法》(第 14 页)与普林尼(Pliny)《自然史》(*Natural History*)进行比较，第 7 卷，第 24 部分(Loeb ed.，第 563 页)。1586 年的 *Monumenta Paegogica*(第 350 页)表明耶稣会学校把普林尼的《自然史》当作指定读本。

⑮ *Ad Herennium*，p. 221。

⑯ 参 Quintilian，*Oratoria*，4/223。impluvium 是罗马家庭中央的方形蓄水池。

⑰ 我在这里细致描述了与文艺复兴传统密切相关的视觉术语，其中三个与记忆术术语在《记忆术辞典》(*Dictionary of Mnemonics*)中给了例证，第 18 页的 bones (no. 1)、第 21 页的 cell division (no. 2)、第 57 页的 nerves。我在这里把 Zulu、French lady 当作单数，这点符合文艺复兴时代记忆术习惯。

⑱ Stahl and Johnson, *Capella*, 2/7, and n. 18. Yates, *Art of Memory*, pp. 63—65。

⑲ Stahl and Johnson, *Capella*, 2/156—57(with minor changes) and p. 156 n. 13。

⑳ 参 Smalley 之 *English Friars*,第 114 页,引自 Ridevall 的完美的短歌"*Mulier notata, oculis orbata, / Aure mutilata, cornu ventilata, / Vultu deformata, et morbo vexata*";又见 Yates 之 *Art of Memory*,第 105—6 页,对 Ridevall 的短诗作了详尽的注释。

㉑ 利玛窦在他的著作 *Opere Storiche* 中描述了他的记忆技巧,第 155 页和 *FR*, 11360 n. 1。在 *Opere Storiche* 中,利玛窦列举了大量象形文字,第 184 页。利玛窦《畸人十篇》前言中记载了包括李之藻在内的中国目击者,第 102 页。朱鼎瀚在其为利玛窦《记法》所做序言中引用了徐光启的话。尽管在《明史》中没有提到朱鼎瀚,但在《绛州志》记载了该人(1776 年版本),8/29,是年长的塾师。

㉒ *FR*, 1/377n. 表明 Panigarola 当作利玛窦的材料来源;参考 Panigarola manuscript, Macerata。Frances Yates 之 *Art of Memory*,第 241 页,引用了一份 1595 年佛罗伦萨手稿论述了 Panigarola 的能力。

㉓ 利玛窦:《记法》,第 22 页。

㉔ Yates, *Art of Memory*, pp. 62 and 26。

㉕ 利玛窦:《记法》,第 16—17、22 页。我把"室"翻译为接待厅。

㉖ 利玛窦:《记法》,第 27—28 页。

㉗ 利玛窦:《记法》,第 22 页;Quintilian, *Oratoria*, 4/223;关于 Dolce,参考 Yates, *Art of Memory*, p. 166。

㉘ *OS*, pp. 260 and 283。关于 Nadal 的著作,参考 Guibert 的讨论,见 *Jesuits*, pp. 204—7。

㉙ 利玛窦:《利玛窦题宝像图》,第 2 部分,第 4 页;程大约:《程氏墨苑》,第 3 卷,第 2 部分;Duyvendak, "Review of Pasquale d'Elia",第 396—97 页。

㉚ Agrippa, tr. Sanford, p. 25 recto。

㉛ Yates, *Art of Memory*, p. 133。

㉜ Rabelais, *Gargantua*, tr. Cohen, ch. 14, pp. 70—72;也可参阅 Thomas Greene 的丰富讨论,见 *Light in Troy*, p. 31。

㉝ 参 Bacon, "Of the Advancement of training Divine and Human," bk. 2, sec. 15, 2, 载 *Selected Writings*, 第 299 页。Paolo Rossi 在 *Francis Bacon* 中把记忆的积极作用归结于新科学的研究进行了详尽的论述,第 210—13 页。

㉞ *Monumenta Paedagogica*,1586 年版,第 350 页。首先于 1491 年没有把这当作是西塞罗的著作(Yates, *Art of Memory*, pp. 132—33)。

㉟ 见 Yates 之 *Art of Memory*,第 72—104 页,特别是第 86 页把 *solitudo* 误作为 *sollicitudo*,第 101 页关于乔托(Giotto)的论述,Richard Sorabji 把亚里士多德论述记忆的文本翻译过来,并加了详尽的注释,载《亚里士多德论记忆》*Aristotle on Memory*。

㊱ Guibert, *Jesuits*, pp. 167—68。

㊲ 引自 Bodenstedt 译文,*Vita Christi*,第 121 页。

㊳ 引自 Conway 之 *Vita*,第 38、127 页;Bodenstedt 之 *Vita Christi*,第 50 页。

㊴ 引自 Conway 之 *Vita*,第 125 页。

㊵ 参 1454 "Garden of Prayer", 引自 Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth-Century Italy*,第 46 页。

㊶ 罗耀拉(Ignatius of Loyola):《灵操》(*Exercises*), par. 47。在以下诸段落里,我尽量注意 Guibert 在《耶稣会士》(*Jesuits*,第 167 页)中表达出的训谕;我也注意到 Hugo Rahner 对 *Ignatuis the Theologian* 的评论,第 181—83 页。

㊷ Ignatius, *Exercises*, pars. 192, 201, 220. Rahner, *Ignatius*, p. 189,把这些地方当作象征进行讨论。

㊸ Ignatius, *Exercises*, pars. 107, 108, and 124—25。

㊹ 同上, par, 50。

㊺ 同上, pars. 56, 140—46。关于 Ignatius 和理性的相反论述见

Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, pp. 58—59。

㊻ Augustine, *Confessions*, p. 266。

㊼ Rahner, *Ignatius*, p. 158; Wright, *Conter-Reformation*, p. 16。

㊽ Rahner, *Ignatius*, p. 159。

㊾ 同上, pp. 161—62。

㊿ 同上, p. 191。

(51) Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, p. 36 and pp. 70—71 on Ficinan magic; Thomas, *Decline of Magic*, p. 53。

(52) *OS*, p. 223。

(53) Thomas, *Decline of Magic*, pp. 178—80。

(54) Ginzburg, *Cheese and the Worms*, p. 56。

(55) 同上, pp. 13 and 29。

(56) Thomas, *Decline of Magic*, pp. 75—77;例证引自第 14 页,第 8 章;第 536 页。

(57) Ginzburg, *Cheese and the Worms*, p. 105。

(58) 同上, pp. 83—84。

(59) 参考下述第三章,关于大海和法宝的论述;*FR*, 2/121 on the relics and the cross composed of "*molti pezzi della Croce di Cristo benedetto*"。Thomas, *Decline od Magic*, p. 31, notes the ongoing faith in the power of the wax "*Agnus Dei.*"

(60) Thomas, *Decline of Magic*, p. 247。

(61) 同上, pp. 333 and 578。

(62) Montaigne, *journal de Voyage*, p. 349。

(63) Davis, *Return of Matin Guerre*, p. 37;参他在别处对魔术和记忆的评论,第 60、76、102、107 页。

(64) *Hamlet*, act 4, scene 5, lines 173—74;参 Grataroli 在 *De Memoria* 中提出的办法,第 58 页,载 Fulwood 的 1573 年的英译本 p. E5。

(65) Paci, "Decadenza," pp. 160, 194, and 204 n. 400。

(66) Yates, *Art of Memory*, 引语见第 147 页;memory theater,第 136

页;Camillo as “Magus”,第 156 页,也可参考 Valker, *Spiritual and Demonic Magic*,第 141—43 页,关于 Camillo,见第 206 页,关于 Campanella、Pope Urban VIII,见第 236 页。Yates之 *Art of Memory*,第 11、13、14 章,关于 Giordano Bruno's system 的细节。对布鲁诺(Bruno)异端的审判恰巧与对磨房主 Menocchio 的审判发生在同时,前面已经提到,Ginzburg 之 *Cheese and the Worms* 注意到了这点,第 127 页。

⑰ Hersey 之 *Pytagorean Palaces*,第 84 页关于 linee occulte,第 96—105 关于 human figure。

⑱ Winn 之 *Unsuspected Eloquence*,第 51、58—59 页;Walker 之 *Studis in Musical Science*,第 1、2、53 页;Kepler 之 *Harmonice Mundi* 第 67 页分析了有关性的肖像。

⑲ Winn 之 *Unsuspected Eloquence*,第 167 页,引语见第 178—79 页。

⑳ *OS*,第 27—28 页,1583 年 2 月 13 日给 Martin de Fornari、Macao 的信。Acosta 在 1590 年表达的观点视中国表意文字为“天生考验记忆的密码”,参 Lach 之 *Asia in the Making Europe*, vol. 1, bk. 2, 第 806—7 页。

㉑ 利玛窦:《利玛窦题宝像图》,第 2 部分,pp. 1b—2。也可参考 Laufer, “Christian Art in China”,第 111—12 页、Duyvendak, “Review”,第 394—95 页。

㉒ Quintilian, *Oratoria*, 4/221 and 229。

㉓ *Ad Herennium*, p. 211; Yates, *Art of Memory*, p. 23。

㉔ 利玛窦:《记法》,第 22 页。

㉕ *FR*, 1/112 n. 5 and 113 n. 6 中给了例证。Barthes 之 *Sade, Fourier, Loyola*,第 28 页。

第一个记忆形象：武士

第二章

利玛窦决定，把发音为"wu"表示战争的汉字，作为存放于记忆之宫的第一个形象。为使"武"成为一个便于读者记忆的形象，他首先以从左上方到右下方的对角线为界，把这个汉字分割成两部分。这一分割形成了两个独立的表意汉字，上面的字代表着"戈"，而下面的字则有"止住"或"防止"之意。在用此方法分割这个汉字时，利玛窦遵从了——有意无意间——近两千年来中国学者们所遵循的构词惯例，即应能让人从构词形式上看出表示战争的汉字所蕴涵的和平可能性，尽管这种可能性十分脆弱。[1]

利玛窦汲取了这两层含义并把它们综合为一个相关形象：

第一个武士，一副威风凛凛的模样，手握长戈作势刺向敌人；第二个武士，抓住前者的手腕，拼命阻止长戈刺向自己。



利玛窦在他的记忆法著作中向中国人讲述道，如果这些形象确实有助于人类记忆的话，就应当用此种方法塑造他们，安置他们，并使他们发光。至于形象本身的法则，他解释说，他们必须是生动活泼的而不应当太死气沉沉；必须是能够唤起强烈感情的；必须穿有衣服或制服，以清楚地表明他们的社会地位，以及公务或职业特征。如果是一群组合形象的话，形象彼此间的差异必须特别明显，喜怒哀乐各具；如果有必要的话，他们甚至可以是荒诞不经或滑稽可笑的；他们必须保持独立而明显的特征。[②]

至于存放既定形象的场所，利玛窦提出了一系列更为详尽的法则。场所应当宽敞，形象不能存放得太过拥挤，以免遗漏个别形象：地方衙门、繁忙的市场、塞满学生的学校，都不宜选作存放场所。灯光必须明净、均匀，但不要过于强烈刺眼。场所必须干净干燥，有让形象遮风挡雨之处。他们应当处于室内地面或稍高位置，切勿于房梁或屋顶之上，否则会使人难以接近。你的想像力应当能够自由地从一个形象漫游到另一个形象，因此他们彼此间的距离绝不能超过六英尺，但也不要小于三英尺。他们也应当被放置得牢固些，切勿固定于不稳定的位置之上以免引起突然的移位——比如，不要将他们悬挂于滑车或轮子之上。[3]

利玛窦就按照这些规则构筑起了记忆之宫的接待大厅，并使它面南而坐，这一点就是考虑到中国将南面视为最高荣耀的传统。他进入大厅，即刻就朝右拐。就在那儿，房间的东南角，他安放了两个武士。一旦安放稳固之后，他就可以暂时忘却他们了。于是，只要他决定将他们这么留着，那两个武士便始终被锁定在扭斗姿态，一个奋力刺杀，而另一个则拼命抵挡。

利玛窦在马切拉塔的童年世界，充满了战争与暴力的气息。在他于16世纪50、60年代步行至学校的狭窄的石头小街上，数十年来，阿拉莱诺（Alaleona）和佩利卡尼（Pellicani）两个家族的年轻人相互跟踪、偷袭，持续着从16世纪20年代便已开始的世仇：有些人在光天化日之下被刺伤，另一些人则如他们所说被成批砍倒。由于另一帮贵族成为乘机打劫的蒙面杀手，这两个家族的部分人在血泊中结成了联盟，也有的在复仇之后逃亡到了其他城市，在那里，有的袖手旁观，有的则作为战士继续参战，直到结束长期的流亡生涯。[4]

在利玛窦三岁之时，奇米内拉(Ciminella)家族的三名成员枪杀了弗朗切斯科·恰帕代利(Francesco Ciappardelli)，使仇杀活动升级。五岁之时，一名本笃会修士杀死了马切拉塔弗洛里亚尼(Floriani)家族的一名成员。十一岁之时，城里流传着这么个故事，来自同一个弗洛里亚尼家族的一名十六岁青年，用刀杀死了另一名青年。原因是，对方咬了一口他的耳朵。在一连串的血腥厮杀中，姓氏为里奇(Ricci，与利玛窦同姓)的就至少有一男一女丧生，虽然我们无法肯定他们是否是利玛窦的近亲。尽管神职人员和城市里的长老经过不断努力，终于制止住了这场暴力事件，但当利玛窦于1568年离开马切拉塔去罗马学习法律时，类似的暴力事件依然层出不穷。[5]

在马切拉塔的郊外，那些农庄的穷人，来自北方遭战火洗劫的城市的避难者，以及无数曾在意大利战斗过的雇佣军逃兵，麇集为土匪团伙，他们游荡于荒郊野外，几乎逍遥法外。当地政府为了击毙或捕获这些土匪，向士兵提供了各种悬赏，但市府志上的记录却显示，新建监狱和审讯室的要求有增无减，以便能对俘虏进行严刑拷打从而获取更多的信息。[6]然而，这些举措还不够得力，直到1568年之后当地的正常秩序才得以恢复。那时，罗马教皇的使节拥有整个管制区域的司法权，他们雇佣军队扫荡郊外，挨家挨户进行搜查与登记。[7](马切拉塔位于意大利中部罗马教皇的统治地带，由教皇使节和当地政府共同行使管辖权。)即便如此，多年以后，在马切拉塔乡间行走依然很不安全。虽说某些消息来源声称，送快信的速度令人难以置信，但当地与罗马教廷的联系依然缓慢而无法保证。[8]

马切拉塔地区的军官们为虎作伥，暗中为强盗和杀手们提供避难之地，为他们抢劫和偷盗的物品提供存放场所，这就使得当地本就黯淡的局势更形混乱。如果土匪们被揭发、逮捕和判

处死刑，只要他们巧妙地利用当地政府为城市自由民提供的豁免权，即只要以他们自己或朋友杀死其他土匪作为交换条件的话，他们便可以死里逃生，获得自由，甚至还可以从中获利。1554 年土匪首领弗朗切斯科·德维科(Francesco De Vico)的情况就是有力的佐证。故而，历史学家利比罗·帕西(Libero Paci)在描述马切拉塔历史时说，“德维科可以再次成为一名荣誉市民，靠他劫掠来的果实在人世间作最长久的苟延残喘”。的确，在利玛窦成长的那些岁月里，德维科一直在马切拉塔过着奢侈无度的生活，直至 1584 年死去。那时，利玛窦已经在中国呆了一年了。[9]

作为教皇管辖下的一座重要城市，马切拉塔不可能期待置身教皇的政治权谋之外，无论是国际的还是国内的。1555 年，在教皇保罗四世(Paul Ⅳ)和有权势的科隆纳(Colonna)家族之间爆发的残酷争斗，不断向马切拉塔蔓延，使这座城市笼罩在战争的恐慌之中。但是，到了第二年，保罗四世和西班牙人之间的纠纷不断升级，这些恐惧就逐渐变得微不足道了。西班牙人的势力范围已经从他们在那不勒斯王国的基地逐步扩展到了意大利南部，将军阿尔瓦公爵*的控制力延伸到了教皇的管辖区域。教皇开始向马切拉塔征收军事税款，当地的市民们方才留意到城市的防御问题。他们购买了一百枝火绳枪以充实武器装备，向当地的民团分发了长矛，将临河的一座旧磨坊塔楼改建成堡垒，还雇佣了一位军事建筑师为城市的防御工事编制一份庞大的计划。[10]保罗教皇希冀通过与法国联盟抵抗西班牙人的渗透，马切拉塔城的市民们受命准备法国军队的供给，维修道路设施

* 阿尔瓦公爵(Duke of Alva，1507—1582)：西班牙将军，1567 年血腥镇压尼德兰人民起义，1580 年征服葡萄牙。

供军队行进，输送征集来的牲畜和给养至前线。1557 年 3 月，法国军队在统帅吉斯公爵*的率领下抵达了意大利中心地带。他们由一万二千名步兵和六千名骑兵组成。4 月初，吉斯进入马切拉塔，这次拜访平静无事。在他夺取罗马东南部由西班牙人控制的战略要塞——奇维泰拉(Civitella)城堡失败之后，5 月他回到了马切拉塔，这时情形有些危急了。人们普遍相信，阿尔瓦的西班牙军队将会接踵而至。但到了 12 月，和平却降临了。菲力普二世(Philip II)手下一位骁勇盖世的将军将马切拉塔从战火中拯救了出来。这位将军二十年后在尼德兰实行军事恐怖统治的名声，绝不亚于吉斯公爵在法国宗教战争中的暴戾和奸诈。[11]

奥斯曼帝国的穆斯林势力，也与欧洲当时一系列充满冲突的戏剧性事件交织在一起了。如同瞩目于西面的罗马市场一样，马切拉塔通过它邻近的出海口——富裕的亚得里亚海港市安科纳(Ancona)，努力向东方寻求拓展商业和发展经济的机会，却不时受到土耳其侵略的威胁。在 16 世纪 40 年代，马切拉塔人不得不出钱加强本城和安科纳的防卫力量。到了 1551 年，也就是利玛窦出生的前一年，土耳其人在沿海发动袭击，对马切拉塔构成新的威胁，教皇使节被迫下令将城内所有十八至四十岁适合军役的人员名单列表造册。神职人员也未能幸免。[12]这一召集天主教徒们抵御穆斯林国家威胁的行动，使人们不禁联想到 4 个世纪以前被十字军东征所焕发出来的激情。即使在 16 世纪中叶，宗教热情也并非总是胜过国际外交手段。于是，在 1544 年反对神圣罗马皇帝查理五世(Charles V)的运动中，法国毫不犹豫地为土耳其人提供了土伦港，供其军舰冬季停泊之用，

* 吉斯公爵(Duke of Guise，1519—1563)：法国将军，吉斯家族最重要的人物，1558 年将英军逐出法国，捍卫天主教，屠杀新教徒，引起宗教战争，后被暗杀。

条件是土耳其军舰对西班牙施加压力。同样，在1556年，教皇保罗四世面对阿尔瓦公爵对罗马和教皇政权所构成的威胁，派遣了一位密使去见法国国王，请他出面邀请土耳其舰队削弱西班牙人在地中海的军运。[13]

在这种混乱不堪的局势之下，马切拉塔人的生活充满了变幻莫测的因素。发生于16世纪60年代中期的一系列事件足以印证这一点：那时，奥斯曼帝国军事政策的变化引发了对外关系的相应变化，亚得里亚海再度面临着遭受土耳其军事侵略的威胁。马切拉塔人无视安科纳防卫力量是马切拉塔生存保证的事实，从拨给安科纳的防御款项中抽调资金，徒劳地重修着他们那毫无作用的城墙。但是，在1566年夏天，土耳其人开始攻击沿海城市咖哥诺(Gargano)，尽管离南方还有一定的距离，但还是足以给内地带来武装侵略的现实威胁。马切拉塔沦为了一支由四千名骑步兵组成的应急部队的安扎基地。这四千名骑步兵把城里仅有的五个旅店挤得满满当当，除此之外还占据了当地的修道院。修道院倒是从这批特殊来客的身上赚取了经济上的利益。在其他时期，马切拉塔的市民们参加了保卫马耳他的战役，或者在匈牙利的战场上浴血奋战反抗奥斯曼帝国统治者苏莱曼的军队；有的积极响应教皇关于每百户人家必须派出四名船手的命令，应征到了地中海舰队服役；有的被征集到了前方各处，为土耳其人所俘虏，成为奴隶——要是足够幸运的话，能为他们的家人赎回。[14]

到了利玛窦的青年时代，军事技术突飞猛进，引发了军事策略的必然变化。火器的不断改进和轻便化，改变了骑兵与步兵之间的关系，使得连贯的步兵方阵占据了优势地位，滑膛枪手(由长矛手保护他们安装子弹)能击退任何传统骑兵的袭击。正如16世纪英国一位研究战争艺术的理论家所强调的，“在我们

这个时代，人们之间徒手搏斗已很难看到，而在旧时却经常如此：在现今时代，子弹横飞使战场目不暇接（往往由绝对数量的长矛保护着），这样一来，在人们展开白刃战之前，最为勇猛的胆略和最为娴熟的技术通常意味着胜利，更进一步说，哪怕没有什么谋略也能取得胜利”。[15] 当“白刃战”的次数渐次减少的时候，高强度演习和技术训练的需求给那些志愿献身于战争的职业军队带来了更为丰厚的回报，这一结局与被征入伍的乡下士兵大不相同：西班牙常规军凭借这种方式最终胜出，与此同时，从荷兰直到非洲和意大利，德意志各诸侯国和瑞士的雇佣军成为许多军队的顶梁柱。这些雇佣军为钱而打仗，所以所到之处杀戮抢劫成为祸害：马切拉塔市民们对他们新城墙的存在价值作首次检验的时刻来临了，这并非是因为土耳其人兵临城下的缘故，而是因为到了 1566 年春天，那不勒斯王国的西班牙人所雇佣的四千二百名瑞士雇佣军要途经该城。瑞士人的用意在于炫耀那不勒斯同土耳其相抗衡的力量，但是，马切拉塔市民们却异常担心他们会袭击沿途经过的城镇，所以他们牢牢地关闭了城市的大门。从这一惊弓之鸟般的反应可以看出，在马切拉塔市民的心目中，潜在的盟友似乎变得和他们即将要面对的敌人同样可怕。[16]

面对着错综复杂的威胁，到了 16 世纪 50 年代末，马切拉塔人开始转而投入军事设施的建造。这一点倒是和时代的精神相一致了。随着大炮射程和精确度的发展，围攻战变得复杂起来。旧式的防御工事开始让位于一种崭新的、墙面光滑的五角式堡垒，每个角都是突出式的防守阵地，提供了双斧式视野最为开阔的火力。那时，意大利的军事建筑设计者们在欧洲享有最高的声誉，不少大城市为了招募他们而相互较劲：一座座造型精美的现代式堡垒，已不单单是出于防御目的，而是逐渐取代了作为城

市声望象征的教堂。[17]但是，很自然地，这些设计者们也顺应市场需求而抬高了身价。马切拉塔人沮丧地发现，他们所选择的佛罗伦萨专家巴斯蒂亚诺(Bastiano)，提出了一个价格昂贵的年度合约。[18]

利玛窦充分注意到了这些动向，和一些同时代人一样将战争看作是富有科学性的运动。他在游历中国二十多年之后，于1607年写就了他那篇最长篇幅的文章，论述了自己对于战争的思考，并将它作为汉译欧几里得《几何原本》的序言。那部书算得上是他最为引人瞩目的学术成就。在文中，利玛窦阐述道，数学的精确性对于军官而言更为重要，远胜过农民、政客、医生或商人。如果没有数学知识，将军就不可能取得战事的成功，无论他的其他知识和胆识有多少超人之处。就如他所总结的，出于三个重要原因，军队需要精细的技能：

> 首先，一位优秀的将军，必须能够估算军队与战马所需的粮草供给，衡量与行军路线相关的所有因素，包括距离、每次行军的地理形势以及免于威胁的安全系数。其次，要琢磨调遣军队的最佳方式：或者是摆出圆形，以示寡；或者是排成角形，以示众；或者是月牙形，以围敌；或者是刀刃形，以溃散之。再次，审度在风云变幻的形势下各种武器的攻防能力，探究各种改进办法，并对新技术作新的完善和补充。任何人，只要他仔细地阅读过各国的历史记载之后，就应该会明白，谁发明了新的进攻性武器，他就能在赢得战争胜利或安全防御方面占据主动。[19]

但是，我们透过这段详尽描述所看到的利玛窦，其对于战争的看法，似乎远比他本人更充满自信情绪和宿命观点。在欧洲，

战争新技术的发展——或许亚洲也有类似程度的发展，比如葡萄牙人和西班牙人将大炮和舰炮的新技术带到了远东——带来了新的无可避免的恐惧情怀。在一段洋溢着悲观色彩的文字中，利玛窦对自己在欧几里得《几何原本》序言中曾赞誉过的战争中出现的新事物作了同样的探询，因为战争本身必然是破坏性的。在一场关于人类生存进程的哲理性对话中，他详细阐释了这种观点。这段文字最初成于1601年，就在他刚刚抵达北京之际，并于1608年再次发表：

> 人类种族之间往往相互倾轧：他们制造了足以致命的屠戮工具，用来肢解人的躯体。大多数人并非是死于天命，而是惨遭同伴的杀戮。现代人蔑视古代人愚昧落后的战争方式，认为其不敷现时所需而不断冥想新技术或新办法，以强化破坏性。现在的人类社会已经到了杀戮无处不在的境地了。[20]

细读这段描述，我们肯定会相信利玛窦曾经阅读过一些有关1585年西班牙人安特卫普围攻战的可怕报道了。其时，防御者竭尽全力想驱逐西班牙军队，因为后者在斯海尔德（Scheldt）河上用小船组成了一座桥，封锁了该城的供给线。防御者顺着水势扔下了一种新型的水雷，这是由他们的顾问——意大利工程师弗雷德里科·詹贝利（Frederico Giambelli）所设计的。这种水雷实际上是一艘70吨重的船，里面排着砖瓦，装着混合炸药和氯化铵，上面还铺满了一层层的墓石、大理石碎片，金属船钩，石头与钉子。这些爆炸物和抛掷物，被一块厚重的大石板盖着，以使爆炸物从侧面和向外发出，而不是朝上。就在西班牙军队试图将它驱逐之际，精心安置的导火线突然点燃了炸药，船爆炸了。尽管由于血肉横飞死亡人数难以统计，但估计约有四百

至八百人在这次爆炸中身亡，创下了战争史上新的记录。[21]

不过，对利玛窦深有触动的战争大多还是传统意义上的。毫无疑问，它们代表着中世纪战争的巅峰水平，最终为更为先进的技术所超越。在1571年爆发于科林斯湾的勒班陀(Lepanto)战役中，奥斯曼帝国的土耳其人为由西班牙、威尼斯以及教皇军队所组成的"神圣联盟"(Holy League)所击败。这是全副武装的地中海舰队遭遇战中规模最为宏大的一场决战。另一场则是1578年北非的阿尔卡萨基维尔(Alcazarquivir)战役。在这场殊死决斗中，经过骑兵近距离的血腥冲杀和刀剑匕首的短兵相接，葡萄牙的塞巴斯蒂安王*被摩洛哥统治者萨迪(Saadian)打得落花流水。

在勒班陀战役中参战的马切拉塔人和教士中，至少有一人受了伤。[22]但是利玛窦远离了这场战斗，其时他作为一名新的修士，正住在罗马圣安德鲁的奎里纳尔教堂。1571年10月，有消息传来，奥地利的天主教派首领唐·胡安**取得了对土耳其人的决定性胜利。在这场大规模的海战中，由教皇庇护五世(Pius V)统帅的"神圣联盟"召集了二百零八艘军舰和一百艘后援船只，而土耳其人则拥有二百五十艘军舰。战斗的结果是由当天参加攻击的人数而不是由海战之术或长距离的火力所决定。唐·胡安所属的由士兵、海员和后勤服务人员组成的八万名兵力，至少损折二万；土耳其方则死亡三万人(包括帝国司

---

* 指塞巴斯蒂安一世(Sebastian I,1554—1578)。

** 唐·胡安(Don Juan de Austria, 1547—1578)，神圣罗马帝国皇帝查理五世私生子，西班牙国王腓力二世的异母兄弟，自幼在西班牙长大，查理五世死后腓力二世命名他为奥地利的唐·胡安(本书原文用"Don John"，从教名)。1571年8月土耳其占领隶属威尼斯的塞浦路斯岛，10月在扼希腊科林斯湾咽喉的勒班陀(今名 Návpaktos)双方海战，唐·胡安率西班牙、威尼斯联合舰队击败土军，但据1573年和约，土耳其仍获得塞浦路斯。

令阿里帕夏[Ali Pasha]*),更有八千余人被俘。[23]

虽然勒班陀战役的胜利,只是在塞浦路斯沦落土耳其人之手后取得的,而且战果并没有继续扩大,但是天主教势力还是清楚地认识到这场胜利极大地挫败了奥斯曼帝国的扩张。他们举行了规模宏大的庆祝仪式。大街小巷塞满了游行欢庆的队伍,他们浩浩荡荡地穿过一座座巍然耸立的凯旋门,胜利的钟声久久地回荡,所有的天主大教堂响起了"谢主颂",一篇篇自我庆贺的文章从一支支笔尖喷薄而出。唐·胡安,这位查理五世的私生子,转瞬间成了传奇文学的主角,诗人们用笔墨渲染了他在战斗中的英雄事迹。他启程检阅舰队,对正在跪拜祈祷的军队作了训诫,告知他们所面对的是装备先进的土耳其舰队。此时此刻,与其说是壮志满怀,不如说是悲壮凛然。弗朗切斯科·帕尼加罗拉在其论述记忆法的专著中,写了简短的一段文字,教导学生如何记忆——通过双关形象——唐·胡安的两次胜利,一次是勒班陀战役,另一次则是镇压两年前在西班牙起事的穆斯林。[24]一部分艺术家极力搜寻粉饰胜利的事例,他们甚至无心关注战争所应用的实际策略与方法,而仅仅是将公元前 202 年第二次布匿战争**中罗马军团在迦太基附近大败汉尼拔的英雄画面改头换脸,作些细枝末节的改动。结果,世界各地困惑不解的观察家们——到 16 世纪末,这些作品以内容尤其详尽的不同版本已经流传到了日本——可以看到军团士兵身着长达膝盖的短袖束腰外衣,佩带古罗马勋章,少数人还身着西班牙式大氅,扛

---

* 帕夏:旧时奥斯曼帝国和北非高级文武官员的称号,置于姓名之后。

** 布匿战争(Punic Wars):古罗马与非洲北部(今突尼斯)古国迦太基争夺地中海西部统治权的战争,共三次。第二次汉尼拔先发制人,远征意大利,罗马连遭惨败。后来大西庇阿占据西班牙东南部,直捣迦太基本土,汉尼拔回援败北。第三次,小西庇阿攻陷迦太基城,罗马称霸西地中海。

着火铳，竭尽全力向敌方的象阵发起猛烈的进攻。[25]

事实上，布匿战争与那些反基督教改革的罗马人拼命打击伊斯兰教国家的战争极为相似。公元2世纪的学者卢修斯·弗洛鲁斯(Lucius Florus)曾著有一本古罗马史概要，该书——感谢一位佚名已久的记录员的精确记性——我们知道，1571年8月，当利玛窦在罗马耶稣会充当见习修士时，他的行李中就有一本。唐·胡安和阿里帕夏之战只是该书所描绘的汉尼拔和大西庇阿(Scipio)相遇的情景重复：

> 在罗马帝国的全部历史中，再没有比两位空前绝后伟大的将军相遇更为引人瞩目的了。一位是意大利的征服者，另一位则是西班牙的征服者，各自集结军队准备酣战。但是起初他们还是举行了一场会谈以协商和平条款，出于彼此敬慕，双方还静静站立了一会儿。然而，和平的协议未能达成，战斗的信号被点燃了。双方都不得不承认，再也不可能有比这更为精密的部署了，再也不可能有比这更为针锋相对的较量了。西庇阿和汉尼拔都认可对方这一点。但是，汉尼拔不得不接受失败，非洲于是成为胜利者囊中的战利品，很快，整个世界步入了非洲后尘。[26]

1571年12月4日是个阳光灿烂的日子。这一天，获胜的勒班陀舰队教皇分队司令官——罗马人马尔坎托尼奥·科隆纳(Marcantonio Colonna)荣归故里。他骑着一匹白马(来自教皇庇护五世的礼物)，身着短袖金丝外套，披一件毛皮衬里的黑丝绸斗篷，胸前佩着一枚金羊毛勋章，头上则戴一顶黑天鹅绒帽子，上面插着一根用珍珠扣子固定住的白色羽毛。[27]即使利玛窦正在课堂上，未能亲眼一睹这位大人物凯旋而归的丰采，也应当

听到过欢迎英雄荣归故里的隆隆礼炮声和高亢的号角声，见到过刻着醒目铭文的君士坦丁凯旋门和提图斯凯旋门。他经常前往祈祷的教堂里，悬挂着西庇阿大胜汉尼拔的装饰挂毯，视觉上的冲击使他更深刻地理解了那些早已烂熟于胸的著名演讲。

然而，使利玛窦感触更深的事情应当是阿尔卡萨基维尔战役的结局，葡萄牙国王塞巴斯蒂安战死沙场。塞巴斯蒂安在其统治早期开始，就积极支持耶稣会士的印度和东方之行，赞助他们旅费，为他们预订每年一次由里斯本至果阿的葡萄牙轮船上的通风舱室。此外，还为他们的旅途提供葡萄酒津贴与面粉，使他们在船上除了啃干裂的饼干之余，也能吃到新鲜面包。[28]塞巴斯蒂安是一位喜欢思考的年轻人，对宗教极其虔诚。他的耶稣会忏悔神父对他影响至深，他鼓励塞巴斯蒂安用热忱的信仰，去攻击穆斯林在北非的势力。塞巴斯蒂安长着一头金发和一双碧蓝的眼睛，对自己略有变形的身体非常不自信。他从来不让贴身男仆看见他的裸体，并希望通过持续的击剑、格斗和骑马打猎等一系列斯巴达克式的训练来强健自己的体魄。[29]1578 年 3 月，利玛窦在里斯本附近的冬宫拜访了塞巴斯蒂安国王。当时，年仅二十四岁的塞巴斯蒂安召见了这位准备前往果阿的耶稣会士。利玛窦被这位年轻国王的风度和举止迷住了，此后他经常在同行面前对塞巴斯蒂安赞不绝口。[30]

就在塞巴斯蒂安不吝赞誉之词为传教士们作临别饯行的时候，他同时正谋划着非洲战役，希冀借此使摩洛哥重新回到葡萄牙的怀抱，这就与他父亲的外交政策背道而驰了，后者的注意力集中在葡萄牙新近发展的领地——巴西和印度。塞巴斯蒂安不顾西班牙人支持的半心半意，不顾兵力的短缺、库存的耗尽和作战计划的不明确，也不顾高级军事顾问的提醒，于 1578 年 6 月，几乎是在一片狂欢气氛中，率领一支大约由八百艘船组成的舰

队从里斯本出发，一路浩浩荡荡，于7月抵达非洲西北海岸的阿扎拉。他的漫不经心给了敌人可趁之机。阿卜杜勒·马利克(Abd-al-Malik)召集了一支令人望而生畏的军队，其骑兵和火绳枪手人数远远超过了塞巴斯蒂安的军队。阿卜杜勒·马利克对当地的情况了如指掌，而他却人生地不熟；阿卜杜勒·马利克拥有适合于沙漠烈日情形下作战的装备，而他的盔甲却被烈日炙烤得滚烫，以至于不得不用水去浇淋他盔甲下的身子。他的士兵们享受不到这种待遇，那狼狈的境遇更是可想而知。[31]并且，塞巴斯蒂安军队的行进受到辎重的拖累，他坚持要带上巨大的御用马车，铺张的帐篷，几个便携式祈祷室，以及数以千计的随军人员，包括教皇使节、两名高级主教、数百名教士、一大群青年侍从、乐手、黑奴及随军妓女。这些编外随从的人数大约有一万名甚至更多，或者可以说，一名正规军士兵配有一名随从人员。[32]

1578年8月4日在阿尔卡萨基维尔随后爆发的战斗是疯狂而致命的，没有任何东西能比这场战斗更典型地刻画出"反宗教改革"运动的一方了。成千上万的葡萄牙贵族和应征者血洒沙场，那些充当雇佣兵和他们并肩作战的瓦龙人(Walloon)、德国人、荷兰人和英国人也随之丧命。塞巴斯蒂安在策马向穆斯林队伍发动一次次攻击之后，不幸殉难，尽管在混战中没人看到这一幕——他的随从所发现的只是他的尸体，全身赤裸，遍体鳞伤。阿卜杜勒·马利克在战前已经病入膏肓，就在他试图跨上坐骑以重振军威的时候殒命。阿勒·穆塔瓦基勒(al-Mutawakkil)——塞巴斯蒂安国王表面上是为了挽救他的王位投入了战争——在逃出战斗之时被淹死了。这场战斗的一位幸存者写道，"死人压着活人，活人压着死人，全都被砍成了碎块。基督徒和摩尔人胳膊扭在一起，在哭喊声中死去。有的人倒毙在大炮上，有的人肢残肠流，有的人倒悬在马肚下，有的人被砍死在马背上，情景之

惨难以用笔墨尽述，我所经历的一切实在令我悲愤难抑"。只有百余名葡萄牙人设法生还，逃回了停泊在海边的军舰。[33]

那年晚些时候，两艘带有特殊使命的战舰离开里斯本，把这灾难般的消息——塞巴斯蒂安国王未婚即丧，没有继承人——带到了果阿和葡萄牙在东方的其他殖民地。这就意味着西班牙国王腓力二世(Philip Ⅱ)成了可以继承葡萄牙王位的主要竞争者之一。葡萄牙帝国的命运于是隐患重重。1579年5月，消息抵达果阿，那儿的耶稣会士们聚集在一起，为死去的国王举行神圣的弥撒。弥撒规模空前，情真意切，那些曾参加过其他仪式的人认为，为塞巴斯蒂安所做的这些仪式，绝对不比国王查理五世、斐迪南一世(Ferdinand Ⅰ)和马克西米连二世(Maximilian Ⅱ)的葬礼逊色多少。[34]利玛窦在获悉这一噩耗时情绪如何，关于这一点并无记录可查，但是我们可以从他的世界地图(1584年用汉字排印)上觅得蛛丝马迹，他在非洲的西北部标注了为这位阵亡的国王而写的几行铭文，圈勾出了位于阿特拉斯山南部的这个致命的战场："人们不可能看到顶点，把它称作天堂的中心。令人惊奇的是，人们长眠于此，却又没有梦想。"[35]16世纪80年代初，利玛窦想查找一个能代表他的教名马泰奥(Matteo)第一个音节"ma"的汉字，许多汉字都能发这个音，但是他挑选了一个"玛"字，由两个简单而清楚的汉字组成——国王和马。从中我们可以更加清楚地了解利玛窦的悲痛心情和他对国王满怀的敬意。*

---

* 利玛窦本名意大利文为 Matthaeus(或写作 Matteo, Mathew) Ricci。林金水说："利氏采用的中国式名字，它开西洋人取汉名之先河。"(见林著《利玛窦与中国》，中国社会科学出版社1996年版，第1页注释1)，但方豪说范礼安、罗明坚、巴范济三教士是"前乎利氏者"具有汉式姓名。(见方豪《中西交通史》[下]，岳麓书社1987年版，第691页)。

就如1579年许多耶稣会士所记述的，塞巴斯蒂安之死所造成的一个致命影响是，就在欧洲人竭力支持他们的国家反对印度西北部的穆斯林统治者时，他们的威望却被削弱了。[36]在他们的果阿基地，数量相对较少的葡萄牙水兵和士兵却要担负起艰巨的重任，去保卫从波斯湾霍尔木兹直到锡兰的海岸线和海道。这使得他们始终饱受穆斯林的敌意，并且由于受到夏日季风的影响，吃水较深的舰队在一年之中竟然约有半年时间无法使用印度的港口。

果阿——在当时的一名意大利商人眼中，规模可与比萨城相媲美——一度是个危机中心、国际化的商业贸易中心和豪华奢侈的寻欢作乐场所。与利玛窦同时代的一个人在抵达港口之后曾从经济的角度作过如下描述：

> 这是个足以让商人们大发横财的地方，由于它地处中心位置，南北货物琳琅满目。在这里，你看得到犹太人和非犹太人：摩尔人、波斯人、阿拉伯人和威尼斯人（他们经土耳其从陆路过来），也看得到土耳其人和意大利人。这里也是当兵的最佳场所，各式各样的军队每天在这里列队整编，从海、陆通道奔赴各处，各种军事力量争相在这里建立基地。对于那些懒惰者或追逐享乐者而言，这里的生活相当舒适；对于他们而言，如果生活不那么好的话，那倒是会更好一些。[37]

利玛窦用平实的话语回应了这种赞美之词，他写道，印度“拥有全世界最好的商品：上好的布匹、金器、银器、香料、熏香、药品和孔雀石，所以，一年四季，东、西海岸的商人千里迢迢前来做生意”。利玛窦没有提及果阿同时也是鸦片贸易的中心，而且

规模惊人——同时代的一位商人曾经随意地提到他投资了二千一百个达克特*用于购买六十包印度鸦片——这些鸦片贸易可能造成了人们某种程度的慵懒，但同样也带来了葡萄牙某种程度的繁荣，因为所有托销的货物都要征收税金。[38]利玛窦表示，他发现果阿人“头脑简单”。他在幸存的最早写给欧洲友人的信中（无论是从果阿，还是从南面的科钦**写出），虽然驳斥了那些认为印度人没有能力接受先进的欧洲教育的观点，但对印度人本身很少表有同情与兴趣。[39]在这一点上，他同那位令人畏惧的耶稣会东印度教区总视察员——范礼安***所持的消极观点颇有共鸣，后者于 1574 年来到果阿。

范礼安天资聪颖，精力旺盛，他那关于外国种族和传教活动的观点对利玛窦影响至深。他于 1539 年出生在意大利南部阿布鲁奇的基耶蒂镇上的一个富裕家庭。父母都是当地主教、后来成为保罗四世的吉安·彼得罗·卡拉法（Gian Pietro Carafa）的亲密朋友。范礼安获得法学学位之后，保罗四世出于对他的偏爱，在他十八岁时将他提拔为一所修道院院长。二十岁时，又被任命为奇尔蒂（Chieti）大教堂的教士。1559 年，教皇保罗四世去世，他便顿时失去了保护伞。范礼安，这个身高六英尺、体格强壮的男子，曾在 1577 年徒步从海岸走到海岸，横跨了印度南部。显然，他的血气方刚给他带来了一年多的威尼斯监狱生涯，他在与他人的激烈争执中，用剑刺伤了他人脸部。在 1566 年，他的性格发生明显变化，他加入了耶稣会，成为罗马学院的

* 达克特（ducat）：旧时在欧洲许多国家通用的金币或银币名。

** 科钦（Cochin）：印度西南部港口城市，曾作为印度洋贸易要冲而繁荣一时。

*** 范礼安（Alessandro Valignano，1539—1606）：意大利人，曾是一位民事法博士。

一名学生。在那里，他师从克拉维斯 * 攻读数学、物理、哲学和神学。1571 年，他被指派为初学院的院长。正是在这个位置上，同年秋天，他对年轻的利玛窦进行了第一学年的考试。[40]接着，他在马切拉塔学院担任了一年的院长。1573 年，时任耶稣会会长的埃弗拉德・墨丘林(Everard Mercurian)指派他前往督察印度传教区。这项任命突如其来地降临到年仅三十四岁的范礼安身上，按照当时教会的体制，这一位置相当于从好望角到日本所有耶稣会教区的总视察员。[41]

范礼安的使命是用高尚的宗教热情重振亚洲传教士的士气，补充额外的人力使某些传教活动得到休整和使传教士们得到新的精神血液，处理一些棘手问题包括是否在印度恒河以北流域、印尼摩鹿加群岛**、马六甲以及日本建立独立的传教基地。在他出发之前，他对日本的看法就有某种偏见，在致墨丘林会长的信中，他就此作了如下描述："这是一个有天赋的、值得信赖的民族，绝不屈从于任何不良习气。他们生活贫困但绝非饮食无度。在接受基督的洗礼后，他们在欣赏精神事物方面展现了超强的能力。"[42]如果他有类似的公正地对待印度人的倾向的话，所有这些意向到了 1575 年底也便会无踪无影了。这时，他在葡属印度殖民地度过了最初一年的定居生活。在那年的一份报告中，他用最黑暗的词汇描述了印度的未来：政府的腐败使得耶稣会士们都不太情愿聆听政府文、武官员的忏悔；在那儿，士兵们的军饷严重短缺，防御要塞极其简陋，舰队装备落后，司法体系

---

* 克拉维斯(Clavius，1537—1612)：德国出生的意大利数学家、天文学家、耶稣会士，1565 年就任罗马学院的数学教授，有"16 世纪的欧几里得"之誉，代表作《萨克罗博斯科天球论注释》，经多次修订出版，成为当时的天文学百科全书。

** 摩鹿加群岛(Moluccas)：现印尼东北部马鲁古群岛的旧称。

极不公正。[43]

范礼安对印度人缺乏爱重之情。尽管他为耶稣会会士们安排了语言课程，向他们发布指令，要求他们以虔诚的宗教信念，在圣多美*用当地的方言施教，但是很显然，许多传教士实际上并不乐意掌握印度语言，他们担心一旦学会之后，一辈子就只能和穷乡僻壤贫困的印度乡民们打交道，可别再指望到葡萄牙，而且休想有机会受派到更令人激动和憧憬的日本。因此，在北方的伯塞恩（Bassein）地区，范礼安同意传教士们通过译员开展传教活动。[44]

1577 年，也就是利玛窦抵达果阿的前一年，范礼安在前往马六甲的途中，以及抵达该地之后，对印度的现状作了极为仔细的描述。印度的酷热的气候、蔓延的疾病、种种的陋习，以及社会的了无生气，这些亲历的感受，促使他将印度人和非洲人相等同，认为他们只比"凶残的野兽"稍强一点儿。他补充说，"所有这些人的共同特性（这里我所指的并不是所谓的中国或日本的白色人种）是缺少个性和才智"。[45]然而，仅仅在两年后，也就是 1579 年，范礼安便开始意识到，他以前为耶稣会士们来自远东的报道所误导了，日本人其实同样不可信。此刻他声称，那些原本被他赞誉为"白色人种"和"绝对虔诚的民族"的日本人，实际上是"最虚伪和最不诚实的人，而且随处可见"。他感到，自己对于开拓东方传教事业"已处于一种焦虑、缺乏信心的状态，可以说是黔驴技穷、毫无主见了"。[46]日本人集残酷、尊贵、堕落和伪善于一身，个性之复杂使得他丧失了对其进行准确分析的信心：

* 圣多美（São Tomé）：非洲几内亚湾之大岛，1471 年沦为葡萄牙殖民地，居民部族混杂，主要为非洲人，后与普林西比岛组成独立的圣多美和普林西比民主共和国。

他们即使在皈依之后也似乎不会对信仰充满虔诚。或许,“有那样的基督徒还不如没有基督徒!”再者,范礼安在以“反宗教改革”运动领导人身份演讲时强调说,仅掌握一些支离破碎的基督教知识可能有害无益:因为许多日本人坚信,只要他们念叨“阿弥陀佛”便可获救。人们必须正视这些令人伤怀的事实,“他们对于称义的观点,与路德宗相类似”。因此,由那些本身缺乏培训的牧师所引导的这些信仰不太强烈的乌合之众,可能会导致异教势力的兴盛。[47]

范礼安原来对日本人天性与品德的想法开始逐渐幻灭,他回想起了1577年至1578年期间在澳门同中国人一起度过的十个月。从他的笔下,我们可以看到一种连续性:16世纪70年代中期,由于对印度的失望,开始对日本人满怀好感;十年之后,随着对日本现实失望的加深,在他个人的主观想像中,中国变得毫无瑕疵,成了关注的焦点。他在致新任耶稣会会长克劳迪奥·阿夸维瓦的一份报告中强调道,中国人孜孜好学,衣着整洁,有着良好的饮食习惯,禁止在公共场所炫弄武器,中国妇女腼腆娇羞,中国政府清正廉洁——并将这些特性与日本的消极方面一一对照。阿夸维瓦多少有些尖锐地指出,在某种程度上,人们宁愿被日本人所挫败,也不愿意向特兰西瓦尼亚或波兰人屈服,尽管在那些地方,事情毫无疑问截然不同。但是,他还是为中国提供的福音传道良机所感动,鼓励范礼安把更多的传教士——其中之一即为利玛窦——带到澳门,以便他们在那里做好去中国传教的准备。[48]

利玛窦从未访问过日本,他对日本仅有的几条评述似乎附和了范礼安的评判。“崇尚武力”和“好战胜过热爱平民文化”,囊括了他对这个岛国的看法。[49]起初,他只是通过一些简单的对比来表述中国人的行为。1583年他抵达广东附近的肇庆,一年

之后，他给西班牙国王派驻马尼拉基地的代表写了一封信。信中，他不仅将中国人与日本人作了对比，甚至将中国人与他青年时代粗鲁、低劣的马切拉塔人相比较：

> 老实说，不论其他我会如何致信于您，关于中国人我都不得不承认他们不是好战之徒，他们的外在气质和内在心灵，像极了女子：……每一天，他们都不惜花上两个小时一丝不苟地伺弄头发和打理服饰，悠闲自得地享受着美好的时光。在这些男人当中如鱼得水并不是件可耻的事，也并非是伤害和侮辱，在面对我们时亦然如此。他们也会有妇道人家的愠怒，也会在争执时揪住彼此的头发，但当他们厌倦了这一切时又会和好如初。他们也鲜有伤人和残杀之举，即便真有此等想法也往往束手无策，这不仅因为当地兵力薄弱，更是因为大多数人的房子里甚至连把刀子都没有。简而言之，我们根本无须害怕他们一大帮人，更遑论个人了。尽管，他们确实拥有大量的要塞，城市也都有着高耸的城墙，但这些城墙并非是依据几何原理而修筑，既无避弹掩体，亦无城壕沟堑。[50]

在这封特定的信中，我们很难区分利玛窦对中国人所持的看法与一般欧洲人有什么两样。其中的一些观点——诸如中国男人精美的头饰以及梳长发的喜好——早已在最早的有关中国的报道中出现过。意大利商人加莱奥特·佩雷拉（Galeote Pereira）1565 年出版于威尼斯的书，以及多明我会修道士加斯帕尔·达克鲁斯（Gaspar da Cruz）1569 年出版于葡萄牙的书，无论哪一本，利玛窦在启程东行之前都有足够的时间读及。[51]利玛窦或许是想迎合读者的口味，因为那时的西班牙人对中国的

军事能力极感兴趣，关于武力征服中国可能性的讨论——所需要耗费的时间以及动用的兵力——甚嚣尘上，不仅波及到了传教士中间，那些自视为迅速征服了墨西哥和秘鲁巨大领土的西班牙殖民者后裔的人也加入了讨论。尤其是在墨西哥和菲律宾，在方济各会、多明我会、耶稣会等所有修道会神职人员中间，就“对中国发动战争是否道德”、“战争是否正义”等问题展开了一场激烈的争论。发动战争的理由是，中国人一贯对外国传教士持不妥协态度；中国人始终拒绝开放港口进行对外贸易；中国政府一直对接受宗教洗礼的中国基督徒采取苛刻的态度。[52]

利玛窦在发现中国人对战争模棱两可的含糊态度时，并没有发表自己的见解。他在后半生里对中国人面对武力极其矛盾的心理作了探究。1608 至 1610 年，他撰写了一本名为《利玛窦中国札记》的著作记述自己在中国的经历，书中他指出，中国人几乎很少携带武器，除非是要员身边的贴身侍卫、前往演练场的士兵，抑或危险旅途中的游客，才会想到要带把匕首。他认为，这应当是值得赞扬的事情。他还在评论中将他中年时期所在的中国同他青少年时期骚乱的马切拉塔作了比较：“在我们看来，一个全副武装的人值得尊敬，但在中国人眼里却如同恶魔，他们害怕看到任何恐怖的事情。因此，在中国，并没有相互的倾轧和对峙，而我们这里却如同家常便饭，我们习惯于用武器与殊死决斗为所受到的侮辱复仇。中国人崇尚不伤害他人，认为识时务者为俊杰。”[53]

中国的正规军队令他困惑不解。他或多或少地注意到了中国军队的惊人效率，“每个地区都有军事首领，但主要是镇守边疆与海岸线，大量士兵日以继夜地巡逻，严防城墙和城门、码头与要塞，仿佛是战争状态下的同步操练”。他指出，中国政府对待军事将领的原则不同于其他臣僚。他们禁止军事将领在本省

任职，以避免贪污渎职和受琐事拖累。据信，军事将领们在保卫自己的乡国时都异常勇猛。[54]赣州曾经是东南四省镇压倭寇的指挥中心。在那儿，利玛窦曾为浩浩军威所震慑。1595年春，朝廷的一位重臣途经赣州，他有幸作为随从同行："大臣受到了隆重、热烈的欢迎。三千余名士兵浩浩荡荡出城二三英里前往迎候，他们个个披盔戴甲全副武装，手持旌旗。火绳枪手排列其中，在大臣经过时鸣枪致敬。沿着河岸，在成荫的绿树丛中设置着许多接待站，勾勒出了一道美丽的景致。"[55]1598年夏天的事情同样使他记忆犹新。在天津附近，他看到了数量庞大的船队，运输船只和战船挤满了河道和运河。[56]然而，这样的盛况和展示，似乎常常过于严肃庄重，胜过它的实战威力。比如，利玛窦认为，中国人训练战马时存在着相当的问题，他们仅仅喜欢使用骟马。这些骟马从不钉上铁掌，结果无法在坚硬的石地上奔跑，而且听到敌军迫近的声息时往往容易逃逸。[57]对于中国人喜欢荒谬地使用火药这一点，利玛窦感到也难以适应：

> 中国人的火绳枪为数不多，没有使用多少火药；石炮和火炮极其短缺，炸药使用量也十分有限。但要是说到每年春节燃放的烟花爆竹，其设计之精妙，无不让我们为之惊叹。烟花的绚丽多姿令人心折，它们尽情地在空中燃烧，有时像盛开的鲜花，有时像鲜脆欲滴的水果，有时又像硝烟弥漫的战场。每个人都喜欢这种玩意儿。有一年(1599年)在南京，我估算一下，在个把月长的新春佳节里，他们所用掉的硝石与火药，竟比我们一场持续二、三个月的战争耗费得还要多。[58]

利玛窦曾经对中国军队的威武庄严倾慕不已，也曾经为欧洲军队的勇猛善战所深深触动，但他无法接受这样一个事实，那

就是中国的精英文官似乎对军事将领与士兵们心存鄙视。他指出，中国掌权的文官政府密切监视军队的动向，将之牢牢地掌控于手中。军饷与给养全部由他们发放。甚至连军事督察机构，据称它们与文职部门地位均等，但其实也只是其他部门的苍白影子，从来就不是年轻赶考者梦寐以求的去处。[59]“在我们的国民中，那些最高贵、最勇敢的人成为士兵，但在中国，却是最卑劣和最懦弱的人参加战争”。在他看来，这种人当兵既不是出于爱国的热情，也不是为了效忠皇帝和追求荣誉，而仅仅是为了维持自己及家人的生计。像他们那样把当兵作为职业，得不到尊重也就无足为奇，于是不得不沦为“社会底层”，成为搬运工、赶骡人和仆役。结果便是，“堂堂汉子绝不参军，宁可选择平民生活”。[60]

利玛窦的这些描述，说明了他并不了解中国军队曾经成功镇压过土匪和海盗的那段特殊历史。那是他来华二十年前发生在中国东南地区的事情。他也并不清楚这支军事力量就是赣州驻地那支军队的前身，而后者令他倾慕不已的壮观军威不过是前者的遗风。真实的情况是，16 世纪 70 年代，利玛窦在中国的第一个居住地——肇庆城海盗猖獗，屡屡犯案，杀戮了数百无辜乡民。1582 年，就在他抵达当地前一年，一小股海盗骚扰当地，被村民们驱逐出境。[61]但是，这些与日本海盗大规模的蹂躏相比，实在是小巫见大巫。早在 16 世纪 50 年代和 60 年代，日本海盗经常深入内陆大肆劫杀，造成的后果惨重，不亚于海盗在大西洋上劫掠西班牙人，也不亚于地中海上穆斯林船只对威尼斯船队的袭击与破坏。[62]负责抵抗这些海盗袭击的中国将领们，卓有成效地训练了一支纪律严明的武装力量，由来自西南方的傣族与苗族土著民、当地的农民、被赦的犯人、流浪的和尚以及私盐贩子等不同社会阶层的人组成。借助于这支联盟，将领们设

法在乡村颁布了重新征收租税的命令，关闭了海盗可能入侵的港口与河口，一一拔除了海盗的据点。[63]他们采用了军事结算的新措施和新税法，用以应付如同欧洲一样节节攀升的军费开支。军费的迅速飞涨，主要是因为火器、要塞、轮式交通的高成本，庞大军队的固定开销，以及银条流通量的增加日益把国家推向了通货膨胀的深渊。[64]这些将军还采用了训练部队的新技术，提出了防御骑兵侵袭的新策略，使用了诸如多刃矛之类的新武器，研制了新式的射击技巧、信号以及情报搜集体系——在戚继光之类卓越将领的领导下——还可能会推动建立明王朝的新秩序。[65]

然而，戚继光和其他众多将领的命运，大多是被贬黜、囚禁或斩首示众。他们的悲惨遭遇加深了利玛窦的认识——中国军队不但得不到社会应有的尊敬与关注，而且，那些政府的文官们，不是靠施展他们高深的学识，就是靠派系内讧手段，破坏军事将领们抗敌取胜的可能性。有一位监察官一点也不夸张地形容戚继光说，“一个如此精通文墨的人，不去当官却去舞枪弄棒”，[66]言下之意显而易见，军事将领通常都是些乡野愚夫而已。除了这一类隐约的轻视之外，利玛窦更多地注意到，士兵们所谓的尚武生涯与他们屈服于文官凌威的事实，造成了局势的紧张，拥有最终监督权的文职地方大员们，往往随心所欲地殴打士兵。在这一点上，利玛窦引申了范礼安早些时候的分析。他指出，日本人用剑杀人以寻求满足感，而中国人则喜欢痛打人民，欣赏鲜血的淋漓。[67]他将中国官员对人民毒打的道德影响等同于欧洲学校里教师体罚学生的道德影响——但那并不是随便作的比喻，而是反复多次强调列举，以至于惊怵的孩子和施虐的成人都成了他叙述的一部分。[68]

加莱奥特·佩雷拉与加斯帕尔·达克鲁斯都曾在其早期关

于中国的著述中对中国人的杖击程序有过逼真的描述，然而利玛窦的笔触还要绘声绘色，他曾用令人吃惊的精确性描述过这类场景。在他的笔下，杖击声跃然纸上：

> 在大庭广众之下，受害者伸开四肢趴在地上，大腿处遭到了狠狠的毒打。杖击的工具是一根坚硬无比的木棍，约有一指厚，四指宽，两臂长。执行惩罚的人双手抡起木棍，用尽全力猛抽：十棍、二十棍、三十棍，残忍之极。结果是，往往第一棍下去人就已被打得皮开肉绽，再追加几棍可就血肉模糊了。很多人就这样被活活打死了。[69]

如此这般惩罚士兵与平民百姓，或多或少是官吏们念头一时兴起所致。一位地方官员，可能会以这种方式置二三十人于死地，而受到的谴责却微乎其微。这大概成了利玛窦抨击中国人现状的主要理由："可怜的臣民们，怕极了这种丢脸而残忍的惩罚，怕极了被挨打至死的惨况，以至于不得不想方设法，即便是倾家荡产也要逃离官吏们的魔掌。"由此，利玛窦坚信中国人始终生活在担心遭无辜诬告的恐惧之中，"没有一个中国人是自己财产的主人。"[70]他十分清楚他这样说的分量与理由。1584 年在肇庆，一位官员恼羞成怒，使他竟然也险些遭到毒打。他永远都不会忘记当时的恐惧。还有一些场合，中国的官员们曾强迫利玛窦陪同观看毒打他人。他还曾和来华之初的耶稣会同伴罗明坚*一道，救治一名惨遭八十大棍毒打的罪犯。尽管他们费尽心机予以照料，一个月之后，那名男子还是死了。[71]

---

* 米凯莱·鲁杰里（Michele Ruggieri，1543—1607）：即罗明坚，意大利人，1572 年加入耶稣会，著有《天主圣教实录》等书。长利玛窦九岁，从里斯本启程时，他与利玛窦同船，但比利玛窦提前抵达澳门。

最使利玛窦感到痛心疾首的事，莫过于弗朗切斯科·马丁内斯(Francesco Martines)的死讯了。那起事件发生在1606年的广东。利玛窦并没有亲眼目睹那一切，但却在《利玛窦中国札记》一书中用感人的语言再现了悲惨的场景。弗朗切斯科·马丁内斯是一位中国青年的教名，本名叫黄明沙，出生在澳门，曾就读于耶稣会学校。1590年，他随利玛窦在韶州见习，次年加入耶稣会。这位年轻的中国耶稣会士的葡萄牙教名绝不是信手拈来，而是与利玛窦所熟悉的一位耶稣会士的名字相同。那位传教士悲惨地葬身于莫桑比克与果阿之间的海域，1581年利玛窦曾沉痛地哀悼过他。这位中国的马丁内斯长期以来虔诚地在教会服务，有时兼任一些西方传教士的汉语教师，曾经护理过生命垂危的阿尔梅达(Almeida)神父，并曾对炼金术士和学者瞿汝夔*的最后皈依起到重要的作用。[72]在广东和中国的基督徒们共同庆祝复活节圣周之后，马丁内斯被当地政府逮捕，罪名是接受葡萄牙人的金钱，从澳门来广东从事间谍活动。利玛窦描绘了马丁内斯当天晚上被逮捕的情景，随同被抓的还有他年轻的助手及仆人。一行人被推推搡搡地弄到了街上，那儿已经挤满了手执火把的人群，他们充满敌意，不时发出嘘嘘的嘲讽之声。马丁内斯最后被扔进了监狱。他那乌黑的长发遮挡着的削发印记，以及他行李箱中的葡萄牙式衬衣裤，成了罪证。一位中国助手经不住严刑拷打，招认马丁内斯有染于军火生意并正策划煽动暴乱，使得证据似乎更为确凿。于是，马丁内斯的大腿首先狠狠挨了顿暴打，接着又被剥光衣服用重棍连续拷打了两天，以迫使他招认。在断粮断水之后，马丁内斯于3月31日被折磨

---

* 瞿汝夔：字太素，常熟著名的铁琴铜剑楼瞿景淳的长子，他是利玛窦在中国学术传教的得力支持者。

而死。[73]

利玛窦记录了马丁内斯死于当天下午3点钟，时年三十三岁。他的死亡日期与年龄，使基督徒们立刻联想到了马可福音，据该书记述，耶稣就是在下午3点(《马可福音》15:25)被钉在十字架上处死的。而且，人们普遍相信，当时他才三十三岁。这里有点小小的错误(马丁内斯死时应为三十八岁)，但利玛窦为了能给这一事件增添些《圣经》的宗教色彩，就这么记述了。[74]罗耀拉的依纳爵在其《灵操》中，要求所有的耶稣会士用记忆来加深对《圣经》的理解。它要求信徒们通过一些修行实践，从现实中回归到耶稣的生活场景中去，以便能身临其境地感受士兵们严刑拷打耶稣的情景，目睹他那令人怜悯和同情的裸体，感受他那因遭遇嘲讽畏缩迟疑而满怀的羞辱之情，体验遇难那天冬日刺骨的严寒，看到血水浸透了他那薄薄的衣衫，而他却还极力想用它来遮挡自己裸露的身体。这样，信徒们就能通过上帝的忠实信徒——萨克森的路德弗斯(Ludolfus of Saxony)——更深刻地领会上帝忍受此种磨难的用意之所在。罗耀拉的依纳爵在自己的著述中大量引用了路德弗斯的言论，敦促信徒们"暂且把目光从上帝身上移开吧，就把他也看作一个凡人吧"。在路德弗斯看来，对于暴力的描写绝对难以避免，当棍棒落下来之际，其中的痛苦与屈辱是无法掩饰的："到处都是棒痕，一棒接着一棒，一棒挨着一棒，一棒狠过一棒，到处都是青一块、紫一块，到处都是使人触目惊心的伤口，直打得皮开肉绽、鲜血淋漓，最后连打他的人和旁观的人都不忍卒看。"[75]

在中国的传教士们都非常清楚地认识到，成群结队的中国老百姓不时给他们带来精神上的压力和困扰。中国的老百姓们不分昼夜地包围着他们的住宅，透过门缝窥视着他们的一举一动，有时候仅仅是出于好奇，但更多的则是嘲讽和敌意。[76]对于

西方人和中国的皈依者们而言，呆在中国就意味着要学会适应被人憎恨，危险可能是源于国与国之间的大规模冲突，抑或是源于几个硬币之类的小事纠纷。1587年，日本将军丰臣秀吉宣布要征服高丽，进而要推翻中国皇帝，于是，住在中国的所有外国人就不足为奇地遭到中国官吏们的怀疑。而天主教的神父们更是被置于特殊的怀疑对象之列，因为丰臣秀吉统帅之下最令人提心吊胆的军队，是皈依者小西行长(Konishi Yukinaga)率领的一支由一万五千余名日本基督徒组成的队伍。小西行长战功赫赫，曾参加1592年征服高丽的主要战役，并于1597年和1598年再次参战。[77]在这段岁月里，战争的警报不时响起，中华帝国一再颁布诏令严词谴责外国人。利玛窦发现整个城市对他的到来显得紧张不安，没有人愿意为他提供住处，他对自己所处的困境表示抗议，但也没有人愿意为他传递这一信息。[78]

战争的恐怖一直持续到17世纪。在利玛窦看来，1606年弗朗切斯科·马丁内斯之死，主要是由于澳门的闹事者散布了一则谣言，即耶稣会士们已经与葡萄牙人、荷兰人和日本人相勾结，合谋策划要把澳门作为侵略中国的跳板。闹事者们还警告说，他们在发动侵略之前，首先就会杀尽居住在澳门的中国人。在1606年，的确有许多中国人逃离了澳门，但这并非是因为由西方宗教界和国家组成的盟军入侵的威胁，而是受了1603年菲律宾爆发的对华人大屠杀的影响。那年10月，西班牙当局发动了一场骇人听闻的袭击，屠杀了近二万名华人和华商。[79]

从马尼拉数以万计的陈尸，我们不难推测出澳门中国人在臆测西方人的意图时，其心理之惊恐已到了偏执的程度。而当其他西方人确实在进行精心策划时，这种恐惧自然而然更形于色。好像是一位叫米歇尔·多斯桑托斯(Michele dos Santos)的奥古斯丁会士向澳门的中国人故意散布了他以前的导师的“军

事图谋”。多斯桑托斯在改变教派信仰前原来是一位耶稣会士，在澳门教区的主教过世之后，他得以升任那里的代理主教。多斯桑托斯之所以会有荒唐的告发之举，是多年来耶稣会与其他宗教派别错综复杂的争斗所致。我们肯定还记得，耶稣会在16世纪晚期和17世纪早期的宗教界占据着统治地位，那些先行探险中国的主要是奥古斯丁会士、多明我会士以及方济各会士。这些教会派别之间经常不太友好。利玛窦曾在他的一部宗教著作中，赞扬了阿西西的方济各*及其追随者的高尚人格，但在其他地方，又贬斥了方济各会自以为是的传教策略。的确，他几乎将他们视作了仇敌，因为方济各会对穷人布道的强烈渗透性激怒了中国人，由此耶稣会士们也不可避免地感受到强烈的反冲。[80]至于利玛窦对奥古斯丁会的态度，则可从他对多斯桑托斯小过失的描述看出来。他的《利玛窦中国札记》记述了一则复杂的故事，讲的是多斯桑托斯与他的前同行们的势不两立，他和耶稣会士们至少有过两场公开的争论。一次是因他下令没收非法从日本带入澳门的一大笔白银而致，另一次则是由澳门一位神父滥用权势而起。这些争论的直接后果便是在澳门的外国人经常在大街上刀枪相向，大动干戈，这在利玛窦看来无疑是“基督徒同样也是新基督徒的一大耻辱”。[81]这些外国人为钱财和教派之见争斗不休，中国当局自然难以明了个中缘故，他们只作简单的评价和分析。当澳门的许多中国人纷纷逃离之时，广东开始进入战时状态：为了提供畅通无阻的炮火战场，无数沿城墙而筑的贫民住房被强行拆除；广东当局出台了停止向澳门出售食物的禁令；所有同葡萄牙人的贸易也被一律叫停。[82]

---

* 阿西西的方济各（Francis of Assisi，1181—1226）：方济各会创始人。

中国当局无法正确判断外国人是敌是友，这一点毫不为奇。“这么说，你早已成为中国人的耶稣了？”[33]一名中国要员曾以嘲弄的口吻对耶稣会士卡塔内奥*如此说道。话里流露出来的疑忌之情显而易见。我们不妨思考一下与多斯桑托斯相抗衡的三个因素。荷兰新教徒是葡萄牙天主教徒的冤家对头，他们力图削弱葡萄牙远东帝国的势力，进一步攫取香料贸易的控制权，并决心把持货物的供应和抬高价格。与此同时，他们又蓄意发动了对东南亚和澎湖列岛华人的暴力屠杀，犯下了同西班牙或葡萄牙人同样严重的罪行。[34]与此相比照，丰臣秀吉死后的日本，不仅在高丽问题上同中国媾和，而且有迹象表明，他们可能很快就要在自己的全部领土上彻底铲除基督教势力。人们可以从下述事实一窥日本人的决心。1597 年，在长崎城外，日本政府将二十六个基督教徒钉死在十字架上，其中有西方人也有日本人。受戮者的尸首被整整悬挂了数月之久，当时前来这一繁华港口的游客都目睹了这一幕惊心动魄的场景。在随后的十年里，纺织物装饰也因此有了流行的主题。[35]然而与此同时，由于日本海盗长期以来猖狂骚扰中国沿海，广东人对此耿耿于怀(并将之铭刻在城里的石碑上)——“只要日月永辉，中日两国就不共戴天”。[36]此外还有一些日本基督徒，他们或者是从本国的迫害中逃离出来的，或者是早前被耶稣会士带到澳门接受培训的，此时正牢牢地、非法地藏匿在附近的一个小岛上。面对中国人试图驱逐他们的举动，他们决心坚决捍卫自己强占来的“财产”。[37]

1593 年，利玛窦曾有过一次亲身经历。当时，他住在韶州。

---

* 卡塔内奥(Lazare Cattaneo, 1560—1640)：意大利人，即来华传教士郭居静，号仰凤。

当地的一群中国人向官府递交了一份诉状，控告利玛窦和同伴“来自澳门，同外国有许多交易，违背了中国的法律；他们修筑的房子建有围墙，像座城堡，那里躲藏着四十多个人，全都来自澳门”。[88]如果说韶州的中国人当初就焦虑地把耶稣会士新造的小房子看作一座设防的城堡的话，那么十年之后，他们对耶稣会士建造的规模宏大的石头教堂的态度，就更可想而知了。那是矗立在澳门一座山上的教堂，是耶稣会士在其第一座教堂毁于大火之后，又耗费七百盎司银两兴建而成。当时，澳门在法律上隶属于香山县管辖，那里的中国官吏们曾试图阻止这项工程。利玛窦分析他们这种举动的理由是，“或者是担心这座教堂其实是伪装而成的防御堡垒，或者是想利用手中的批准权攫取尽可能多的斯库多*”。[89]这座“堂皇壮观”（利玛窦的原话）的教堂，长一百六十英尺宽八十英尺，柱高五十英尺，有三个中殿，确确实实是宗教建筑，但中国人很难将它与那些类似的耶稣会学院相区分。一旦有荷兰人的船只出现，那些学院就成了有钱的葡萄牙人藏匿银盘和家属的场所。[90]此外，对于中国人的禁令，葡萄牙人也采取了公然藐视的态度。1604年，为了应付日益严峻的荷兰人侵袭威胁，他们便修建了如同利玛窦为解人疑虑所称的“一段围墙和一种防御堡垒”。[91]

到了晚年，利玛窦积累了足够丰富的经验，他对中国人的动机和态度作了一番分析，将自己的看法写信告诉了以前的老师

---

* 利玛窦在他的著作中交替地使用“ducats”和“scudi”这两种货币单位。一个银ducat重约二十九克，或大致相当于一盎司，可等同于中国的货币单位—“两”。一个giulio是一个ducat的十分之一。16世纪70年代的欧洲，黄金白银之间的比率约为1∶11。关于这一时期的货币详尽细节与交换比率，可参阅Jean Delumeau, *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XUI*^e^ *siècle*, 2/657—65——原注。

法比奥·德法比(Fabio de Fabii)。他同这位老师的最后一次见面已经是三十年前的事了。

> 我们依然很难相信,一个疆域如此广阔的庞大帝国,拥有军队不计其数,但却始终生活在持续的恐惧之中,他们害怕那些小国家。他们每年都担心自己遭到巨大的灾难,不遗余力地保卫着自己免遭邻国的侵略,抑或通过军事力量,抑或通过谎言与佯装的友谊:在中国人的这块国土上,绝对不存在对任何国家的信任,也绝对不允许任何人进入或居留,除非他们保证永不返回本土,就如同对待我们的态度一样。[92]

终其献身教会服务的一生,利玛窦所能做的只有观望和等待,耶稣会创始者罗耀拉的依纳爵成了他寻求安慰的依靠。依纳爵在其《神操》附录中曾作过一些关于魔鬼发动袭击的隐喻,是通过军事术语来表达的。依纳爵记述道,基督的敌人,扮演了"一位企图抢占目标阵地的将军","任何军队的指挥官都应安营扎寨,探察据点和防御工事,攻击敌人最为薄弱的环节"。[93]利玛窦或许会感到,特兰托公会议有关神学的全新论述,能为人们支持和准备应对这种攻击提供"装备"。依纳爵写道,如果敌人意识到自己寡不敌众,也会"如女人般"温柔顺从,但一旦对手有些动摇,他们便会"充满愤怒、仇恨与狂暴"。"如果对手开始恐惧或在诱惑之下丧失了斗争的勇气,那么,地球上就会有比野兽更加凶残的人类敌人。他就会以极端的邪恶不断地满足自己肆无忌惮的欲望"。[94]

这场战斗肯定要比全副装备的正规战役所发动的总围歼战更为冷清和冗长。人们从这场持续的精神消耗战中可以推测出利玛窦所需要忍受的程度,当时中国人似乎经常把他视为敌人。

他告诉我们说，就这样，由于通行证件不符合要求，他只好眼睁睁地看着中国旅客和船员们合力把他的行李扔到岸上；[95]在肇庆，数不清的石头像雨点般地落在他的房顶，这是学生们从附近一座塔上居高临下地扔下来的；[96]一群中国人边弹乐器，边以胜利者的姿态砸坏了他的门、窗和家具，拆除了他新近装好的篱笆，这也足以令他万分沮丧。[97]难道这就是依纳爵所说的魔鬼要通过这种小小的骚扰来显示"极端的邪恶"吗？如果真是那样的话，这一挑战就相当于要以个人的力量去与整个社会相抗衡了。托马斯·阿奎那曾以他一贯主张的善德观念和《神性生活的至善》(*The Perfection of Spiritual Life*)中精心挑选的隐喻作过类似的表述："按照正确的观念，人类通常的善德，首先是个人固有的完美。正因为如此，身体的每一个器官就人类固有本能而言都直接影响到整个身体机能的完好，最显著的例子便是一个人为了保护生命赖以依存的器官——心脏或头部，而用手臂去抵挡迎面的一击。"[98]

要是人类的本能确实高度集中在人类一致赞同的共性目标上，这无疑是高尚纯洁的。注意力的不集中和不确定，势必会导致精神上的疲倦。尽管利玛窦没有让绝望、消沉的情绪损害《利玛窦中国札记》优雅、洗练的语言，但在写给家人、老师和朋友的一些信中却这么做了。在给朱利奥·富利加蒂(Giulio Fuligatti)的信中，他称中国为"不毛之地"；在给其他一些朋友的信中，则形容中国是"陡峭的山峰"或"遥远的旷野"，中国人是"居住偏远的民族"。他感到和中国人共处，始终有一种"离乡背井"和"被遗弃"的感觉。他告诉弟弟奥拉齐奥(Orazio)说，中国人对他的满头白发感到惊奇，对他"年龄不大但看上去却如此苍老"充满好奇。他接着补充说，"他们并不了解令他白发苍苍的原因正是他们本身"。[99]1595年8月，他在给澳门的上

司——葡萄牙人爱德华多·德桑德*的一封信中说，上帝选择并赐予他十二年艰辛、屈辱的生活。[10]

这些语言和形象，大多带有明显的圣经色彩，那些与利玛窦书信来往的人都能感受到这一点。萨克森的路德弗斯不时描述过那些远离家乡、生活在荒漠和荒原的基督徒的生活。他还提出了《新约全书》三个迁徙与隐退的重要事件——基督全家迁居埃及；施洗约翰隐居荒漠；基督在荒原中跋涉——他把这些作为冥想的典型题材。基督"十分温柔而年轻的母亲"和"年迈的约瑟"克服了重重的艰难险阻，"在幽暗潮湿、灌木丛生、荒无人烟、异常漫长的林间小路上艰难地行进"。[11]当代的基督徒们又何尝不是这样呢？吉安·彼得罗·马费伊(Gian Pietro Maffei)在16世纪60年代动身前往里斯本之前，曾在罗马神学院教授修辞学。他在准备撰写葡萄牙人在印度的历史时，也以类似的笔触写出了欧洲航海者的心声。他曾把这部历史著作的草稿寄给经常与他保持着联系的利玛窦，在序言中，马费伊说，传教士们经常会在"贫瘠、荒芜的野山丛林中迷失方向"。[12]利玛窦对马费伊充满了崇敬之情，毫不掩饰自己与马费伊产生了共鸣。他在给会长阿夸维瓦的信中，以自己在中国的艰难经历为依据，大胆地回应了保罗写给科林斯人的著名挽歌："旅途坎坷艰险，有被洪水淹没之危险，有遭遇强盗抢劫之危险，有被同胞暗害之危险，有被异教徒攻击之危险。在城市中，在丛林中，在大海中，在同行中，危险四处皆在。"[13]

根据利玛窦在个人书信和《利玛窦中国札记》一书中的交错

---

* 爱德华多·德桑德(Edoardo de Sande，？—1600)：即孟三德，葡萄牙耶稣会神父，明神宗万历十三年(1585)来华，1594—1596年任圣保禄学院(大三巴学院)首任院长，后卒于澳门。著有《汉文教义纲领》等书。

记载，我们可以详尽地勾勒出一个持续数分钟的简单场景，它至少描绘了利玛窦在华传教生涯中所遭遇的暴力现象。1592 年 7 月的一个午夜，刚从韶州郊外聚赌归来的一群青年男子，策划洗劫船桥附近耶稣会士们的住所。这座船桥是韶州城通往西郊耶稣会士聚居区的必经之路。他们的这次行动似乎是附近佛寺里的和尚们煽动的，和尚们还向他们提供了早就准备好的粗制武器，却又无须承担后果。当时的韶州祸不单行，一名自称为"魔法师"的土匪头子经常率领一帮土匪在此地骚扰劫掠，1589 年，韶州又遭遇了一场罕见的干旱，因此城内外早已是谣言满天飞，民心不稳。耶稣会士理所当然地被视作厄运的罪魁祸首了。[14] 这群青年穿过船桥，聚集在利玛窦住所的围墙外，把绳套扔进了院子。一部分人开始爬进院子，从里面打开院门，其余二十多人纷涌而入。这些粗暴的家伙大多手持棍棒，一些人举着尚未点燃的火把，其余一些人则拿着小斧头。利玛窦的两名仆人下楼想看个究竟，却在黑暗中被人群包围暴打了一顿。弗朗切斯科·德彼得里斯*神父急急上去救助，头部也被打伤。当利玛窦走出房间的时候，这些入侵者已经点亮了火把，可能正准备想进屋搜索打劫。在摇曳的火光中，利玛窦看见他们正从外门冲进来。外门半开着，是刚才仆人和石方西出去查看动静的时候打开的。利玛窦赶紧下令撤回屋内，并试图将门关住，但是这些袭击者已经把木棍从门缝里塞了进来。利玛窦叫喊着，推挤着，顶了一阵子，被斧头砸中手部。于是，他只好命令自己一方所有人退回各自房内，并关紧房门。有一名仆人爬上房顶，用瓦片朝那些粗暴的家伙头上猛砸。利玛窦关紧了自己的房门，并从窗口跳进花园去求援。可是，他的脚扭伤了，只好绝望地倒在地上无

* 弗朗切斯科·德彼得里斯(Francesco de Petris)：即石方西神父。

法动弹，可他还继续呼救。被砖瓦打得鼻青脸肿的袭击者们以为利玛窦已经跑到了大路上求救，在胡乱砍了一番之后逃走了。情急之下，他们并没有抢走任何东西，相反，其中的一个家伙竟把帽子遗漏在了院子里。[15]

这顶帽子后来十分重要，它成了指控一名年轻人煽动抢劫耶稣会士住所的重要证物。至于利玛窦本人，他的手很快就痊愈了，但脚伤却再也不能完全根治。虽然他特意跑了一趟澳门，想看看那儿的葡萄牙医生是否能帮他医治，但他们却告诫他说，任何手术治疗只会使情况更糟糕。从此，在利玛窦一生的最后十八年里，只要他一走远路，伤痛就会折磨着他，使他只能跛着脚走路。[16]

注释：

① 利玛窦：《记法》，第 16 页，关于这个形象，见 L. S. Yang 之 Historical Notes，第 24 页，《左传》中把“武”的构词成分解释为“防止”和“戈”。

② 利玛窦：《记法》，第 52—61 页。

③ 利玛窦：《记法》，第 23—28 页。

④ Paci，“Le Vicende，”pp. 234—37。

⑤ Paci 之 Decadenza，第 204—7 页，特别是第 204 页的第 403 的详尽注释。1547 年被杀害的里奇是 Francesco，1588 年被杀害的里奇是 Costanza。维持和平尝试的记录保存在 p. 205 nn. 404—7。

⑥ Paci，“Vicende，” p. 265 n. 642。

⑦ 同上，pp. 264—68。

⑧ Delumeau. *vie économique*，1/40，44，94，第 105 页。

⑨ Paci，“Vicende，” pp. 238—39。

⑩ 同上，pp. 249—50。

⑪ 见 Pastor 之 *History of the Popes*，第 14、152—67 页；Paci 之 Vicende，第 250—53 页。

⑫ Paci，“Vicende，” p. 231。

⑬ *Cambridge History of Islam*，1A/328，Paci，“Vicende，” p. 253。

⑭ Paci，“Vicende，” pp. 257—61。

⑮ Robert Barret 之 *The Theorike and Practike of Moderne Warres*，London，1598，第 75 页。引用这段和抄本相比有一、二处改动，J. R. Hale 在 Armies，Navies and the Art of War 中作了相关论述，载 *New Cambridge Modern History*，第 3、194 页。

⑯ Paci，“Vicende，” pp. 256—57。

⑰ 参考 J. R. Hale 在 *New Cambridge Modern History* (3/196—97)

中杰出的讨论。

⑱ Paci, “Vicende,” p. 250 n. 500。

⑲ 利玛窦、徐光启:《几何原本》,第 3 页(再版,第 1 933—34 页),也见 d'Elia 的译本 Presentazione,第 183—84 页,Moule 的译本 Obligations,第 158—59 页。

⑳ 这一段也出现在利玛窦的《畸人十篇》,第 5b 页(再版,第 126 页)以及利玛窦的《天主实义》,第 24 页(再版,第 423 页)。

㉑ *New Cambridge Modern History*, 3/199—200; Essen, Alexandre Farnèse, 4/55—62。桥的图片,图版 3,对面页 22,爆炸图片,图版 4,对面页 60。

㉒ Paci 之 Vicende,第 259—61 页,关于 Maceratan 军队;Gentili and Adversi, “Religione”,第 51 页,关于 Fra Ruggero 受伤情况。

㉓ 参考 O'Connell 在 *Counter Reformation* (第 95—203 页)所做生动的讨论;也可参阅 Paci 之 Vicende,第 259—61 页所叙述的这场战争。

㉔ Groto 之 *Troffeo*,前言论述了其舰队的游历,A 部分论述的是分支舰队和他们的指挥官,接下来是 120 页长称赞 Don John 荣耀的诗歌选集。也可参阅 Greek and Roman analogies in Pompeo Arnolphini's *Ioan. Austriaco Victori Dicatum* (Bononiae: Ioannis Rossii, 1572)。

㉕ 参阅 Sakamoto 在 Lepanto 中再生的这类绘画的杰出模本,图版 3—6;Sakamoto 把这种印刷原本追溯到一位名叫 Cornelis Cort 的人那里,而这又刻自 Giulio Rornano drawing。蒙田(Montaigne)注意到悬挂在罗马 St. Sixtus chapel 附近的一幅 Lepanto victory painting (*Journal de Voyage*,第 226 页)。

㉖ L. A. Florus 之 *Epitome of Roman History*,第 113—15 页(印刷校正版),*FR* (2/553n.)中提到了利玛窦学童时代的三本书。

㉗ Pastor, *History of the Popes*, 18/429—32。

㉘ Schütte 之 *Valignano' Mission*,第 76—79 页,引自范礼安(Valignano)1574 年的一封信。

㉙ Schütte 之 *Valignano' Mission*,第 75 页,也见 Brooks 之 *King for*

Portugal,第 9—10 页。

㉚ *FR*, 2/559, n. 4。

㉛ *Cambridge History of Islam*, 2A/241—45;关于热度与盔甲,参阅 Bovill 之 *Alcazar*,第 106、126 页。

㉜ Bovill, *Alcazar*, pp. 101—2。

㉝ 引语见 Brooks 之 *King for Portugal*,第 150 页。关于这场战争参阅上述 pp. 8—21,也可参阅 Bovill 之 *Alcazar*,第 114—40 页。

㉞ Couto, *Decada Decima*, bk. 1, ch. 16, p. 148; *Documenta Indica*(以后简写为 *Doc. Ind.*) 11/698,关于礼仪。

㉟ D'Elia 之 *Mappamondo*,图版第 24;Giles 之 Chinese World Map,第 379 页。

㊱ *Doc. Ind.*, 11/673 and 698。

㊲ 关于果阿的情况,参阅 Sassetti 之 *Letters*,第 280 页;引文来自 Francis Pasio,1578 年 10 月 28 日的信件,*Doc. Ind.*, 11/365。

㊳ 利玛窦的评述见 d'Elia 之 *Mappamondo*,图版 20;鸦片方面的证据来自 Cesare Fedrici 之 *Voyage*,第. 202—4 页;Hakluyt. *Second Volume*, p. 241。

㊴ 利玛窦 1580 年 11 月 25 日给阿夸维瓦(Acquaviva)的信,见 *OS*,第 20 页,表现出一些同情心。其他的一些信件则持中立或淡漠的态度。也可参阅利玛窦用中文写的评论,d'Elia 之 *Mappamondo*,图版 19。

㊵ 范礼安生平的详述,见 Schütte 之 *Valiganano's Mission*,第 30—35 页,特别是 nn. 106 and 122;第 39 页,注释 167,关于他的才干;第 42 页注释 187 和第 121 页,关于在印度的情况。

㊶ Schütte 之 *Valiganano's Mission*,第 44、52 页。

㊷ Schütte 之 *Valiganano's Mission*,第 61 页,引自 1573 年 11 月 16 日信件。

㊸ Schütte 之 *Valiganano's Mission*,第 104—8 页。

㊹ Schütte 之 *Valiganano's Mission*,第 117、120、155 页。

㊺ Schütte 之 *Valiganano's Mission*,第 131 页。

㊻ 引语同上，第 272—73、279 页。

㊼ Schütte 之 *Valiganano's Mission*，第 296—97、308 页。

㊽ Schütte 之 *Valiganano's Mission*，第 286—87 页，关于范礼安（Valignano）的报道；第 288 页和注释 61 是阿夸维瓦（Acquaviva）的反应。

㊾ 记录在 d'Elia 之 *Mappamondo*，图版 16。

㊿ *OS*，第 48 页，肇庆，1584 年 9 月 13 日给罗马人 Giambattista 的信件。

(51) 关于这些著作，参阅 Boxer，*South China in the Sixteenth Century*，pp. lvi-lvii and lxiii-lxv；至于 da Cruz 论发型，同上，第 138、146 页。关于 Pereira、da Cruz，参阅 Donald Lach，*Asia in the Making of Europe*，vol. 1，bk. 2，pp. 747—50。

(52) 参阅 Bernard 之 *Les Iles Philippines*，第 48—50 页；Lach，*Asia in the Making of Europe*，vol. 1，bk，2，p. 746；Elison，*Deus Destroyed*，pp. 114—15；Johannes Deckmann，*China im Blickfeld*，pp. 52—65。Alfonso Sanchez、Giuseppe de Acosta 的主要信件，见 *OS*，第 425、450 页。对于其他方面材料的讨论，见 John Young 之 *Confucianism and Christianity*，第 141—42 页，注释 122。

(53) *FR*，1/70。

(54) *FR*，1/65 and 68。到目前为止，利玛窦已经超越了 Pereira、da Cruz 的解释，见上述讨论。

(55) *FR*，1/343。

(56) *FR*，2/21。

(57) *FR*，1/19。

(58) *FR*，1/28。

(59) *FR*，1/74。

(60) *FR*，1/104 and 67。

(61)《肇庆府志》，22/32b、33b（再版，第 3 330、3 332 页）。

(62) So Kwan-wai，*Japanese Piracy*，ch. 5。

(63) Huang 之 *Military Expenditure*，第 49 页；Hu Tsung-hsien，见

DMB,第 633 页;Fitzpatrick 之 Local Interests,第 24 页。

⑭ Huang 之 *Military Expenditure*,第 53—55 页;比较 Cipolla 编辑的 *Fontana Economic History*,第 384—88 页。*DMB*,第 1 114 页,P'ang Shang-p'eng。

⑮ Huang, 1587, pp. 168—74, and illustration from Qi's handbooks. Millinger, "Ch'i Chi-kuang," pp. 110—11。

⑯ 引自 Millinger 之 Ch'i Chi-kuang,第 104 页。

⑰ Schütte 之 *Valignano's Mission*,第 286 页。

⑱ 见 *FR*,1/67、104;利玛窦的同伴罗明坚(Ruggieri)使用了相同的材料,见 *OS*,第 402 页(附录 3)。

⑲ *FR*,1/100。至于 Pereira、da Cruz 的描述,见 Boxer 之 *South China*,第 18—19、178—79 页。

⑳ *FR*, 1/101。

㉑ *FR*, 1/205—6,243。

㉒ *FR*, 1/289—93。利玛窦哀悼 Francesco Martines 的原作,见利玛窦 1581 年 12 月 1 日给 Maffei 的信件;参阅 *OS*,第 24 页。

㉓ 利玛窦的详尽记述,见 *FR*,2/374—79。

㉔ 见 *FR* 中一个很长的注释,1/292,d'Elia 讨论 1593 年(或 1592 年年底)的一份耶稣会士目录条目,这表明马丁内斯(Martines)那时仅仅 25 岁,即出生于 1568 年。

㉕ Ludolfus, *Vita Chtisti*, ed. Bolard,第 638 页,就在顶部,紧接着是 H. J. Coleridge 的译文,第 192 页。关于整个鞭打过程,见 Coleridge 出色的译文,第 188—97 页,Ludolfus 那难以忘怀的冷酷、直率的细节,见第 255—56 页。

㉖ 特别优秀的描述,见 1585 年 2 月 7 日一位名叫 Ruggleri 的信件,见 *OS*,第 415 页。

㉗ 参阅 *DMB*,第 728—33 页,Konishi Yukinaga。Elison 的 *Deus Destroyed* 讨论了这一话题,第 112—13 页。

㉘ *FR*, 2/10—11。

⑲ 利玛窦的反思，见 *FR*, 2/373—74, Schurz 之 *Munila Galleon*，第85—93 页；*DMB* 之 Kao Ts'ai，第 583 页。

⑳ Henri Bernard 在他 *Aux Portes des la Chine* 中对这三种教会的在中国的早期活动进行了杰出的概括，特别是第 59—71、103—14 页。多明我会修道士 Gaspar da Cruz 和奥古斯丁教团教士 Martin de Rada 在中国的经历的译文，见 Charles Boxer 编辑的 *South China in the Sixteenth Century*, pt. 2。圣芳济会修士 Paul Pelliot 在 *Les Franciscains en Chine* 中有着简洁的概括，也指出了 Bernard、Wijngaert 关于同一话题中的缺陷。利玛窦在《天主实义》中赞扬 St. Francis 及其追随者，第 541 页。至于利玛窦对圣芳济修会策略的关心的例证，见 *FR*, 1/179、232、2/269。D'Elia 引证了范礼安（Valignano）对利玛窦关注其他修会的警告，*herror y zelo desordenado*，见 *FR*, 1/187, n. 8。

㉑ 参 *FR*, 2/372—73，Cooper 之 Mechanics of the Macao-Nagasaki Silk Trade，第 431 页。

㉒ *FR*, 2/373。

㉓ *FR*, 2/388。

㉔ Furber 之 *Rival Empires of Trade*，第 33—35 页，关于 Coen 的暴行，参考第 44—45 页。

㉕ 参阅 Schilling 之 Martyrerberichtes，第 107 页；至于殉道背景的争论，参阅 Elison 之 *Deus Destroyes*，第 132—40 页。Carletti 的 *My Voyage*，说他一到长崎，他就"立即看到这一情景"。Boxer 之 Macao as Religious and Commercial Entrepôt，第 69 页，提到了在丝绸和其他纺织物上出现的殉道者。

㉖ 碑文，引自 Cooper 之 Mechanics，第 424 页。

㉗ 关于日本基督徒与葡萄牙人于 1608 年在澳门的争斗，参阅 Boxer 之 *Fidalgos*，第 53—54 页。

㉘ *FR*, 1/324。

㉙ *FR*, 2/370。

㉚ I. e., in 1601；参阅 Boxer 之 *Fidalgos*，第 49 页。

⑨① *FR*, 2/370, "*un puoco di muro et un modo di fortezza.*"

⑨② *OS*,第374页,1608年8月23日信件。

⑨③ Ignatius, *Spiritual Exercises*, tr. Puhl, par. 327。

⑨④ 同上, par. 325。

⑨⑤ *FR*, 1/172--73。

⑨⑥ *PR*, 1/203。

⑨⑦ *FR*, 1/246—47。

⑨⑧ Aquinas, ed. Bourke, p. 259。

⑨⑨ 引自 *OS*,第67、70、90、234、279页。

⑩⓪ *OS*,第161页。关于 de Sande,参阅 Pfister 之 *Notices*,第44页。

⑩① 引自 Conway 之 *Vita Christi*,第61、96页。

⑩② Maffei 之 *L'histoire des Indes*,前言,第3页。利玛窦热情地赞扬了这种 proemio,见 *OS*,第24页,1581年12月1日信件。关于 Maffei,参阅 Villoslada 之 *Storia del Collegio Romano*,第335页,参阅 Dainville 之 *L'éducation*,第129页。

⑩③ Cor. 11:26,反响,见 *OS*,第107页。

⑩④《韶州府志》,11/52b(再版,第242页),关于干旱,24/36b(再版,第481页),关于姓李的魔术师。

⑩⑤ *FR*,1/320—22。*OS*,第108页,1592年11月15日给 Acquaviva 的信,叙述了额外的细节。

⑩⑥ 利玛窦的脚病和治疗情况可以根据 *FR* (1/321 and 323)叙述清楚。

第一幅插图：使徒在波涛中挣扎

第三章

利玛窦交给程大约出版在《程氏墨苑》一书里的第一幅插图，描述的是使徒彼得在加利利海波涛中挣扎的情景。这幅插图选自《马太福音》第十四章，讲述的是耶稣向众人分发了五块面包和二条鱼，打发他的门徒们乘船过海而独自一人上山去祷告之后的事情：

> 夜幕渐渐降临，耶稣仍然孤身一人呆在山上。门徒们乘坐的船只早已离开陆地很远。海面上大风呼啸，波涛翻滚，船只逆风而行，在波浪中艰难地颠簸着。
>
> 当晚四更之后，耶稣踏着海水，来到了门徒们的

身边。

众多门徒乘着朦胧的夜色，看到有一个人在海面上行走，以为看见了鬼怪，一个个惊恐万分，纷纷喊道："幽灵来了！"耶稣立即向他们喊话："不要惊慌，是我，不要怕"。

门徒彼得说："主啊，如果真的是你，那就请让我从水面上走到你身边去吧！"耶稣答道："过来吧。"于是，彼得跨出了船，踩着水向耶稣走去。突然，他看见一阵大风吹来，便感到害怕起来，身体开始下沉。他急忙高喊："主啊，快救救我吧！"耶稣赶紧伸出手抓住他，对他说："哎，你的信心太小啦，为什么要心存疑惑呢？"当他俩上了船，风就停了。船上的众门徒目睹这一切，尊敬地望着耶稣说："您真是上帝的儿子啊！"[①]

在不脱离《圣经》原意的情况下，利玛窦自由地按照自己的想法编撰了这段故事，因为在当时《圣经》还没有被翻译到中国。尽管也有许多中国人提议利玛窦担当这一翻译重任，但都被他拒绝了。理由是翻译压力大，困难又多，并且事先必须征得教皇的同意。[②]但是程大约希望他提供一则由图片构成的故事，并且用汉语来说明，利玛窦便想到了《圣经》故事。他根据自己的了解对故事进行了改编，尽量使之迎合中国人的道德观和宿命论。（他用最接近 Pietro、Pedro、Petrus 发音的汉语"伯多禄"来表述彼得的名字。）他给这篇短文加了标题：《如果你信念坚定，你就可以在水面上行走，一旦犹豫，就会下沉》。

自从上帝降临人世之后，他就以人的外形，向世人传播教义。首先与他分享这些教义的是十二使徒。第一个使徒名叫伯多禄。有一天，伯多禄站在一只船上。

突然，他看到了站在远处海岸边的天主的身影。于是，他向上帝呼喊道："如果你是主，就让我在水面上行走别沉下去。"主便教导他行走之法。但是，他刚刚开始行走，就看到大风掀起了巨浪，他的心里立刻充满疑虑，接着身体就开始下沉。主向他伸出一只手说："你的信念太不坚定了，你为什么要怀疑呢？"

在征途中，信念坚定的人就能在柔顺的水面上行走自如，宛如在坚硬的岩石上行走那样。但是如果他退缩迟疑，水就会恢复它的本性，那人又怎么能够勇敢地停留其上呢？当贤明的人毫不迟疑地遵从天主的旨意时，火就无法烧着他，剑就无法伤着他，水就无法淹着他。风浪又怎么能引起他的恐慌呢？第一个使徒怀疑了，而我们则要引以为鉴。一个人片刻的怀疑可以使其后无数人都引以为鉴。如果没有前车之鉴，我们的信念也就没有了基础。因此，对于信念和怀疑我们同样感恩。[③]

这篇短文的第二段，完全是利玛窦自己的创作。这里利玛窦所谓的"贤明的人"类似于中国哲学传统中的圣贤先哲。后者在冥想之后思想得到净化，成了水火不侵的高人。利玛窦的这段文字并没有解释他的第一段文字与福音故事的原文之间的差异。利玛窦汉语译文中的耶稣"站在海岸边"朝彼得"伸出一只手"，而《马太福音》中的耶稣则是"在海面上行走"，并在彼得开始下沉时"抓住"了他。在一个对微妙的教义区别讲求精确说明的领域，利玛窦的做法看上去似乎有着阐释方面的意义，但对于利玛窦而言，他的着眼点并不在于阐释，而在于必要性，他必须使图注与图示相符合，以便于记忆。在程大约要他提供插图之



时，如果他手头正好有现成的他最想要的图画的话，他也就没必要煞费苦心地进行改动了。这幅插图来自杰罗尼姆·纳达尔的《福音肖像》(*Images from the Gospels*)。利玛窦十分珍爱《福音肖像》一书，在华期间一直随身携带着它。1605 年 5 月，他曾写信给耶稣会会长阿夸维瓦的助手阿尔瓦雷斯(Alvarez)，在信中他说："从某种意义上来说，这本书的使用价值远比《圣经》还大，在交谈中就让中国人直观地看到事物，远比单纯的语言有说服力。"④这是纳达尔一书中第 44 幅图画，利玛窦原本想将这幅描绘彼得故事的图画送给程大约：万分恐慌的门徒们，有的正紧抱着船桨，有的正奋力拉开卷起的船帆，有的在看见汹涌而来的波涛和天主的身影时吓得高举双手或惊哭出声，以为自己遇上了幽灵。画面上那站在船边的是彼得，他的长袍纠缠在膝盖上，正准备跨出小船。在画面的前景位置中，这时的彼得满脸恐惧之色，正开始下沉。耶稣的形象最为显著，他坚定、平稳地踏着海浪，用他的左手温柔地握住彼得的手腕，摊开的右手向上扬起，为门徒们祈福。⑤

遗憾的是，当程大约前来拜访的时候，利玛窦手头已经没有这本书了。他早已将它借给了耶稣会同行——神父埃曼努埃尔·迪亚斯*，迪亚斯把书带到了南昌，用以指导传教工作。他俩的交换条件是，当迪亚斯前往南方时，利玛窦在北京可以拥有其装帧精美、多种文字注释、八卷本的《普朗坦圣经》(刚刚运抵中国)。但利玛窦随即就对这一决定感到后悔，他立刻写了封信到欧洲，要求那边再寄几本过来，但是绝不可能那么快就能抵达。⑥

---

* 埃曼努埃尔·迪亚斯(Emmanuel Diaz, Jr. 1574—1659)：即葡萄牙来华传教士阳玛诺。

然而，程大约的盛情难却，不能等闲视之，利玛窦于是决定采用偷梁换柱之法。他在北京的住所中有一套由二十一幅木版画组成的图册，刻画的全是关于耶稣受难的场景。这些画与纳达尔作品中的许多插图一样，都是出自安东尼·威尔克斯(Anthony Wierix)之手。版画集的第一幅讲述的是耶稣进入圣地耶路撒冷的情景，最后一幅则是耶稣升天，对耶稣的早期生活诸如水面行走等情节并无刻画。但是，利玛窦注意到其中的第十九幅版画描述的是耶稣在复活之后来到门徒身边的故事，当时门徒们正巧在加利利海捕鱼。根据《约翰福音》第二十一章中关于这起事件的描述，使徒约翰认出了基督，但是性情莽撞的彼得却跃入了湖中(先是穿好衣服，因为他一直光着膀子干活)，急急地朝主游去。尽管威尔克斯图中的海浪非常之小，使徒们都在拼命拖网，并没有为夜晚的海浪所惊吓，但是彼得还是跃入了海中，基督也向他伸出了手。如果将《马太福音》原文中耶稣踏着海浪的情节改为耶稣站在海岸边——将抓住彼得的手改为朝彼得伸出手去——那么，想像力就能发挥应有的作用了。至于，威尔克斯原图中清楚展现的耶稣手脚上的钉眼、一名罗马士兵用长矛刺在耶稣身体右侧的伤口等等，都被很快地修复了。利玛窦有一位中国的艺术家帮忙，他可以将显示出图中耶稣刚刚经历十字架之难的种种迹象遮盖掉。[7]

利玛窦就这样对福音故事作了修改，使不正确的图画能够发挥正确的作用。当图注与插图相吻合之后，它们就会被程大约制成售价昂贵的水墨画，卖给中国有钱的文人墨客，抑或会被程大约印在其他书籍之中以产生更多的利润，他们两人也将可以互相得利。但是单就这幅插图而言，它通过记忆的方式唤醒了中国人的信仰，其作用之大远远超过了使用它的最初目的和意愿，它所肩负的责任也就更为重大。这一幅

栩栩如生的视觉形象还需要丰富一些缺失的情节，每一个细节之处都体现了这种努力。有一座城市，到处在传饥饿的市民将得到粮食赏赐。有一座山，耶稣隐退到那里去作祈祷。有一条渔船，所有的船员都在努力工作。更确切地说，所有的船员在营救伯多禄一个人，因为他离开了相对比较安全的渔船，穿着厚重的长袍在波涛中挣扎，眼神则焦急地盯着海岸边面容沉静的耶稣。

利玛窦的世界被水分开又被水连着。1578年，当他坐船从葡萄牙前往印度时，由哥伦布、瓦斯科·达·伽玛(Vasco da Gama)和麦哲伦开创的早期航海探险的伟大时期已经过去了七十多年，新的航海路线——从塞维利亚(Seville)到韦拉克鲁斯(Veracruz)，从阿卡普尔科(Acapulco)到马尼拉，从里斯本到果阿和澳门——已经成为人类环球探险生活的一部分。然而，关于海洋人们依然捉摸不透，地球上大部分海域仍未能在地图上标记出来；即使是利玛窦1602年在北京修订完成的世界大地图，虽然吸纳了最新的地理发现，采用了最精细的绘图技术，但还是将整个南半球标记为一个巨大的次大陆。一些航船尽管离好望角南部或麦哲伦海峡只有几英里之远，但也被认定会被那荒芜人烟的海岸岩石撞成碎片。实际上，利玛窦的笔下从来没有使用过"好望角"这一新发明的委婉词语，他宁可使用更古老而精确的表达方式："风暴角"。[8]

在利玛窦时代，由于传统习惯和航海阅历，印度或远东之行得遵循一定的航海步骤。因为在那时，依照1494年教皇在托德西利亚斯(Tordesillas)的裁决，世界依然在名义上被划分为两大区域，每个区域被一个天主教海上强国控制着。那些西行去拉丁美洲、太平洋或菲律宾的游客，必须搭乘西班牙的船只；那些东行去印度、摩鹿加香料群岛或日本的游客，必须搭乘葡萄牙

的船只(那时,英国、荷兰及法国的海军力量才刚刚开始能与这些垄断者相竞争,但无论在哪一方面都还不足以成功摧毁这种垄断)。为了能在航行中获得有利的风向,前往果阿的船只必须设法在3月份离开里斯本(尽管复活节前的任何时刻都被认为是比较安全的),具体航线是南下到非洲西海岸,然后转向西南,经过巴西海岸;在抵达南纬30°时向东行进,经过特里斯坦-达库尼亚群岛(Tristan da Cunha)和好望角,接着借西南季风之力在9月前抵达果阿。如果他们希望在一年内返回的话,航海者们就必须在圣诞节前离开果阿,抓住东北季风的有利时机,并在次年5月前绕过好望角。[9]

在任何港口都会有长时间的旅途耽搁,因为要等待适当的月份开始每一段航程,出航的日子自然是由季风或流行的信风来决定。一些制造精巧的葡萄牙高船尾楼船——或者称之为“卡雷克”(carracks)——能载重二千吨,安装二十八门大炮,但是大多数通常只有约四百吨级,二十门左右大炮,一百二十名船员。由于16世纪末期之前南欧造船用的木材严重短缺,这些船只通常是在科钦和果阿的造船厂用印度柚木建造的。[10]但是,自16世纪早期探险家时代以来,造船技术除了尺寸上的变动之外,几乎没有什么重大的进步。体积较庞大的葡萄牙商船和体积相对较小的船只相比,航海性能还要差劲一些;科学技术和航海技术尚未紧密地联系起来,哥白尼开创的天体学说尚未能给航海活动带来任何的利益。海上计时还不准确,磁罗经常失误;地球的纬度可以被精确地测量,但经度的测量却经常比臆测强不了多少。[11]尽管一些胆识超人的商人如意大利人弗朗切斯科·卡莱蒂(Francesco Carletti)可以凭借自己的阅历,梦想在那个世纪末打开商业贸易的航路,以使商人在两年或稍短的时间内就可以横跨全球,卡莱蒂自己却花了八年时间

(1594—1602)，才完成从塞维利亚经由墨西哥、长崎直到荷兰泽兰(Zeeland)的旅行。但如此漫长的旅行，在当时却几乎很少有人表示惊讶。[12]

在华耶稣会士们深知航程潜在的危险性，因此在写信到欧洲时经常一信两发：一封交给从马尼拉出发、途经墨西哥的西班牙大帆船；一封交给从澳门出发、经过果阿的葡萄牙商船。利玛窦的上司瓦利尼亚诺可能会为自己从澳门发出的信花了整整十七年才抵达罗马而感到震惊，[13]但利玛窦一般则以六至七年作为从发信到收到回信的时间周期。1594年，当他从韶州写信给一位朋友时，如此漫长的通信时间不但意味着形势的迅速变化会造成信件内容的异常戏剧化，“而且，收信的人也可能早已从地球到了另一个星球：我时常在想，我写了那么多关于这里生活的长信，但收信人却说不定早已不在人世。于是，我写信的力量源泉和欲念也就逐渐淡漠了”。[14]由此带给利玛窦痛苦情绪的例子莫过于他父亲之死了。他的父亲乔万尼·巴蒂斯塔·里奇(Giovanni Battista Ricci)，是马切拉塔城里一位富有的药剂师。* 1593年，利玛窦写信给他父亲时，已经有五年没收到他双亲的音讯了。他们也只是在五年前利玛窦从里斯本出发后，给他发了封信。“要不是那么麻烦的话，我就能知道家里的近况和你们是否依然健在，那我会是多么的快乐啊！”[15]三年之后，利玛窦从一位意大利密友处获知了父亲去世的噩耗。为表示哀悼和纪念，他连着做了好几次弥撒。[16]1605年，传来了一个令他大为震惊的消息，他的父亲仍然健在，利玛窦高兴极了，随即写了封他一生之中最为热忱的家信(至少，是保存至今的惟一一封)。

---

* 利玛窦的父亲曾做过教皇国的市长和省长，他一共有十二个孩子，利玛窦是长子。

信中，他概述了自己在中国传教生涯的主要成就，并在结尾处写道："我不知道我这封信究竟会是在地球上找到你们呢，还是在天堂：但无论如何我都要给你们写信。"[17]然而，当这封信抵达马切拉塔的时候，乔万尼·巴蒂斯塔已经过世；同样，当报告乔万尼·巴蒂斯塔死讯的回信——这次，消息可是千真万确的——抵达利玛窦处的时候，利玛窦也已经去世了。[18]

利玛窦的预感通常十分灵验。他在东方传教的那段日子，也正是海难频频发生之际，这并不单单仅由暗礁、远海或突如其来的海上风暴所引起。由于官僚作风或造船方面的耽搁而引起的航期延误不胜枚举，以致使航船经常不得不在风向和气候不利的情况下仓促出发。尽管葡萄牙航海技术早已声名远播，船员却大多未接受过训练或是不称职的。据记载，有一位船长发现，他的船员们——是刚刚从农村招募来的——根本无法辨别何为左舷、何为右舷，最后只好把洋葱头和蒜头分别系在船的两边用以区别。根据一位历史学家的列表，新水手的花名册包括："裁缝、鞋匠、仆人、农夫和无知的男孩"，甚至连许多高级船员都是缺乏航海经验的贵族出身。[19]食物和水从一开始就极其短缺，不久变得更为糟糕。那些偷渡者、编外人员、半合法乘客，间或还包括一些前往印度的妓女或高级船员的情妇，他们的出现无疑使短缺现象更为严重。[20]船上的瘟疫以惊人的速度传播蔓延，尤其是那些极度贫困的葡萄牙人，每年出海航行者多达二、三千人，他们深受其害。因此，有些航行尽管天气相当理想，船上半数的人还是有可能会暴卒。垃圾、污物散发出阵阵的臭味，那些不愿意使用公用卫生设备的乘客随地大小便带来的扑鼻臊味，往往将下舱的乘客熏得呕吐或昏迷过去。草草装置起来的桅杆晃晃悠悠地竖立在船侧，这在平静的水面上已经显得恐怖之极，更何况是在暴风雨的夹击之中了。

但是，船难的最主要原因，还是那些不经常出海的航船疯狂的超载举动。如果航行顺利的话，人们往往能从中获取惊人的利益。大堆的货物摇摇欲坠、随心所欲地堆在甲板上，船员们和更为贫困的乘客们一样，为了赚钱，不惜用他们珍贵的船舱位置做交易，而自己则风雨无阻睡在甲板上，和货物挤在一起，给原本乌七八糟的环境又增添了几分混乱。[21]好像所有这一些还不够糟糕，许多船只都是用劣质的木料建造而成，难于维修，船上的许多楔钉和填嵌材料都从腐朽的木头中脱露出来，就连那些船龙骨也能被孟加拉湾的竹棍劈裂。一位令人憎恶的葡萄牙高级船员在其大部分财产因船只失事而惨遭损失之后，就用这种手段发泄心中的怨气。有一些船只，在遭遇可怕的海浪时，不得不急匆匆地将船头连船尾用绳索绑住，然后用绞盘绞紧。[22]利玛窦在其《利玛窦中国札记》中记述道，1587 年，怀有敌意的中国官吏曾威胁要将耶稣会士驱逐出中国，他不禁泪流满面，恳请中国人同情他们的处境，并表示如果那样的话，他们可真是“走投无路”了，他们实在是很难再穿越“横在中国和家乡之间的惊涛骇浪”了。[23]1578 年 9 月，他的朋友，也就是和他一起安全登陆果阿的尼古拉斯・斯波诺拉(Nicholas Spinola)写信给罗马的上司：“那些渴望去印度的旅行者应当把生死置之度外，随时准备献身；应当忠于我们的主，具有忍受艰难困苦的精神；应当随时准备禁欲苦修，因为在这里，一个人得靠实践去增长知识，而不是靠理论思考。”[24]

私掠船是海上的又一种祸害，它给航海带来的危险绝不稍逊。1578 年 3 月 24 日，利玛窦和同行从里斯本口岸启航后，两艘全副武装的法国船(或许是与持异见的荷兰新教徒势力联姻的胡格诺派教徒的武装船只)尾随了他们的船队好几天，试图抢劫一些小商船中的掉队者。这些小商船，主要是开往巴西的，在

前往加那利群岛*的这部分航程中，它们紧随着赴印度船队的三艘大商船。大商船的船长下令准备开炮，当时的耶稣会士们（尽管正忍受着晕船的折磨）也都全部站到了甲板上，他们怀抱着十字架，准备动员全体人员参加战斗。最后，法国船由于不愿意冒险与这三艘装备精良的航船展开火力对抗，编了个弥天大谎说自己不是法国人的船，而是迷失了航道的佛兰芒人装运谷物的货船，悻悻离去了。[25]

其他的船只就不那么幸运了。到了16世纪末期，英国、荷兰的私掠船队已经与法国的私掠船队沆瀣一气，它们肆无忌惮地进行海上掠夺，目标远及哈瓦那、莫桑比克及澳门等地，加剧了宗教战争带给人们的痛苦。然而，在许多情况下，葡萄牙人总是以令人难以置信的勇气，不惜以惨重的损失为代价击退这些来犯者。他们甚至不惜让大商船及船上的所有货物乃至大多数人员沉到海底，也绝不向新教教徒势力和日本敌人投降。[26]但是，一些转动高度灵活、装备有大量枪炮的私掠船，仍然不可避免地能够取得决定性的胜利：1587年，英国人捕获了西班牙人的大型珠宝船——离开阿卡普尔科**的“圣安娜”号（St. Ana）；1603年，荷兰人数周之内先后在马六甲和澳门洗劫了两艘葡萄牙大商船。这只不过是两起获得巨大成功的海上劫掠事件。第一个事例中搜刮到的战利品估计约值50万克朗***，第二次则超过350万荷兰盾****。[27]

16世纪航海活动的一大特征是重大的安全责任由领航员

---

* 加那利群岛（Canary Islands）：非洲西北海岸附近的群岛，西班牙领地，面积7 273平方公里。

** 阿卡普尔科（Acapulco）：墨西哥南部港口城市。

*** 克朗（crown）：英国25便士的硬币；英国旧币制时，为五先令硬币。

**** 荷兰盾（guilder）：荷兰货币单位。

一个人独立承担。在西班牙和葡萄牙船只中，皇家法律规定领航员有权决定船上一切事宜。于是，领航员就只能凭借自己在航海中积累的经验，诸如风向、潮流、鱼类的活动和鸟类的飞翔等特征，以及简单的地图、现存的航海记录、指南针、星盘及象限仪等工具，来指导自己的航行，担负起整艘航船安全的重担——上千吨重甚至更多的货物、满船上千名的乘客和船员。[28]如果航行出了差错，领航员自然难辞其咎，受到时人的众口嘲讽。托马斯·阿奎那著名的四种类型的因果关系的分析，是当时所有受过教育的天主教徒的标准读物。书中他分析道："同一事物完全有可能产生不同的效果。例如，一个领航员可以成为船只存亡的主导因素：如果他尽忠守职，船只可以获救；如果他渎职，船只就可能会沉没。"[29]但是，这本书毕竟写于 13 世纪，写于远距离航海时代之前。与利玛窦同时代的人们或许会对阿奎那的论述作一补充，增加第三种原因，即领航员的尽忠守职反而导致了船只的沉没。温和的英国耶稣会士托马斯·斯蒂文斯（Thomas Stevens），曾为自己 1579 年的那趟果阿之行未遭损失而十分感激领航员，对领航员的技艺表示欣赏。可是，当他乘坐的船只绕过以暴风雨闻名于世的好望角时，却几乎遇难，他也开始情不自禁地责怪起了领航员：

> 不过，我们在这里并没有遭遇暴风雨，只有铺天盖地席卷而来的巨浪。这时我们的领航员犯了一个失察的错误。因为在这一带，航海者一般从来不把船开到能看到陆地的范围内，而是满足于通过某些迹象来判断浅海滩的位置，以确保自己的船只安全航行。而我们的领航员，因为觉得风向称心如意，开始近陆地航行。不料后来风向突变，开始刮南风，滔天的巨浪以排

山倒海之势将我们的船只裹挟到了离陆地仅十四英寻*不到之处，距好望角仅六英里远。在那里，我们完全陷入了困境。我们的船下是巨大的岩礁，陡峭、锋利，船难以抛锚，更无法停稳；海岸的情况糟糕得让人无法登陆，岸上又都是些粗野凶恶而面相饥饿的穷人，大有置任何陌生人于死地的架势。于是，我们不再抱任何希望或幸存的念头，只能听凭上帝的安排和良心报应了。[30]

事实也的确如此，斯蒂文斯形容这次航船之所以能够幸存下来，旅途之所以得以安然无恙，多亏了上帝的保佑，而不是那位领航员的功劳。

许多旅行者的亲身经历恐怕比这还要富有戏剧性，大海难的幸存者们所讲述的故事，成了16世纪晚期十分流行的题材。在每次新的大海难之后，它们都被编成小册子或书籍公开出版。1577年到1578年初，利玛窦和科英布拉**大学的耶稣会同事为了等候前往果阿的最临近的船队的组建，足足等候了十个月之久。这期间，他们想必有机会阅读1565年出版于里斯本的《"圣保罗"号》(*St. Paul*)劫难记一书，对于领航员在"圣保罗"号命运中扮演的角色相当熟悉。"圣保罗"号是1560年4月底离开里斯本前往果阿的，船上大约有五百号人。根据记载，其中有船员一百人，妇女三十三人，十二岁以下儿童三十人，耶稣会神父二人，其余则是高级船员、各种身份的男乘客和一大批奴隶。尽管"圣保罗"号是在印度制造的，据记述，"船身异常坚固，在各种

* 英寻(fathom)：长度单位，合六英尺。

** 科英布拉(Coimbra)：葡萄牙中部的都市，其繁荣始自罗马时代，12至13世纪为葡萄牙首都。科英布拉大学创办于1290年，是欧洲最古老的大学之一。

风暴面前如同磐石般坚强屹立”，但船员和乘客们肯定能从他人的航海阅历中了解到其出航的日期要比安全航行期晚得太多。记述船难的人就是带着满箱药物乘坐这艘船前往果阿的药剂师恩里克·迪亚斯(Henrique Dias)。“就在船开始顶风而行时，它已经变成了一个拙劣的出航者了，行驶变得异常艰难”。[31]一开始，它遭到了一场暴风骤雨的袭击，接着，又由于领航员的失误迷失了方向。“这位领航员是印度航线的一名新手”，航船不得不在非洲几内亚海湾滞留了整整两个月，以期风向改变。船员和乘客们相继病倒，他们股沟肿胀，神志不清，伤口不停地出血，但却无药可治，因为恩里克·迪亚斯的药很快就用光了。索具也在连绵阴雨侵袭之下开始腐烂，船上 500 号人一度竟然病倒了 350 人之多。[32]

在经受了四个月的折磨之后，“圣保罗”号于 7 月末才穿越赤道，抵达萨尔瓦多*。在那里，对船进行了一番修整。但是，船上的 100 多人要去巴西淘金，使船员实力进一步损耗，难以为继了。为寻找去马达加斯加的航线，“圣保罗”号顶着惊涛骇浪在摸索中前进，“在船长、领航员和船匠、那些略懂航海的人们之间，爆发了激烈的争论”。最终，“圣保罗”号完全迷失了驶往印度的航向。1561 年 1 月，尽管在上甲板上，人们全部跪倒在旗帜和圣物前，向上帝做着最后的虔诚祈祷，船还是在苏门答腊岛海岸被撞成了碎片。[33]1578 年，当利玛窦来到印度的时候，这次劫难的部分幸存者经过后来艰难而令人绝望的长途跋涉，早已抵达了果阿，并在那里定居下来，以不同的方式改写着自己的人生。其中有弗朗切斯科·帕埃斯(Francesco Paes)，他在 1585 年成为中国至日本航线的主船长(1601 年以审计长身份继续生

---

* 萨尔瓦多(Salvador)：巴西东部港口城市。

活在果阿)；安东尼奥·达丰塞卡(Antonio da Fonseca)已结婚成家，养了一大家子人，并在其妻去世后加入了耶稣会；弗朗西斯科·费尔南德斯(Francisco Fernandes)在"圣保罗"号船难时还是一名小船童，现已长大成人，在果阿拍卖市场充任拍卖员；年迈体衰的佩罗·巴尔沃萨(Pero Barbosa)绅士已成为果阿教堂的管理人，因经费缺乏，他不得不每天向城里的宗教团体和富裕人家祈求资助。[34]

关于利玛窦1578年果阿之旅的详况，并无幸存的资料可供我们了解，因此我们无法评述他对于航海的看法。但是，我们可以从两个方面来判断：从积极的方面来看，我们知道，他在用汉语书写的神学著作中，曾以船上领航员的形象(同样还有射手、地球仪制作者、建筑师、印刷工)为例，说明一个人的技术很明显要滞后于千变万化的现象，但这恐怕只是他对于托马斯主义读物的一种附和。在他看来，领航员虽然指挥航船乘风破浪，但远处的人并不能观察到他的所作所为，这一点同上帝安排人类命运的方式倒十分相似。只是，人类根本不可能看到上帝。[35]我们也知道，利玛窦曾经得益于两次航海机缘，他曾经搭坐船只穿过赤道前往印度，途中所作的观察后来对他大有裨益：在他亲自绘制并用汉语标注的世界地图上，他作过如下的注释，"在我由西方前往中国途中抵达赤道时，我亲眼目睹了南北两极以地平线均分，没有任何纬度上的区别"。[36]从消极方面来看，我们从其他人的作品中获知，利玛窦乘坐的"圣路易斯"号(St. Louis)就在莫桑比克口岸的入口处搁浅了，大量的海水涌入船中，更致命的危险可能还在后头。这肯定是一个相当大的冲击，以往人们所经历的种种险境则使人对此倍加惊恐。[37]在他用汉语写就的神学著作中，还有一段文字是他发自内心的感触。书中，他写道，16世纪的人们，如同"那些眼睁睁目睹自己的船只在失事后四

分五裂的乘客，他们发现自己已被抛入了无边无际的汪洋大海之中，只能任惊涛骇浪折腾。他们时而被抛入水中，时而又被抛出水面，只能听凭暴风雨将他们东扔西甩。每个人都只想着自己的困境，根本无暇顾及他人。他们拼命地抓住任何触手可及的东西——木板、船帆、绳索、残骸——拼命地抓住一切救命稻草，死也不愿松手"。[38]

与利玛窦同时代的人们早已适应了航海生涯的沧桑沉浮。即便是在清楚地认识到航海所面临的技术性困难以及重重危险之后，他们仍然会对领航员抱着嘲弄的态度。塞万提斯和莎士比亚的笔下就是最好的例子。塞万提斯笔下的唐吉诃德——在乘坐小船沿着一条小河顺流而下时，自以为是在跨越浩瀚的海洋——趁机斥责仆人桑丘·潘萨对于天文地理知识的无知："分至圈、经线、纬线、黄道带、黄道、南北极、两至、两分、行星、黄道、十二宫、罗经点等等，都是天体和地球的量度单位。"[39]由于没有随身携带测量仪器，无法估量出走过的确切行程，唐吉诃德便自我陶醉地猜测他们已经航行了 2 000 多英里(而桑丘认为他们行驶了 5 码)。唐吉诃德继续说：

> "只要随身带着星盘，我就能测量出地球极点的高度，我就可以告诉你我们走了多远。不管怎么说，我能知道我们走过的任何区域，不过平分南北两极的赤道线，准定也就快到了。"
>
> 桑丘便问："咱们要是到了阁下所说的那条令人厌恶的赤道线的话，算是走了多远的路呢？"
>
> 唐吉诃德回答说："好远哪。按照著名天文学家托勒密(Ptolemy)的那套理论，整个有水有陆的地球是个360 度的球体，当我们抵达我所提到的赤道线时，我们

就已经行走了一半，即 180 度。”

桑丘说：“上帝啊，是阁下让我亲眼目睹并见证了您的话语，比如这个托米（Tolmy）之类——不管您怎么称呼——的削减法。”[40]

莎士比亚的描述则更为细腻和富有寓意。在他的话剧《麦克白》* 开场白中，其中一位女巫提及一位女子，这位女子的“丈夫是老虎的征服者，去了阿勒颇”。17 世纪早期的大多数观众都熟悉这则隐喻，它比喻了英国商人拉尔夫·菲奇（Ralph Fitch）的命运。拉尔夫·菲奇乘坐“老虎”号船，启程前往地中海东部的商业中心阿勒颇，但却在 1583 年被当作间谍在霍尔木兹海峡被捕，并被转送到臭名昭著且戒备森严的果阿监狱。1599 年问世的哈克卢特（Hakluyt）的《航海志》（*Voyages*）第二卷详尽地以图解形式收录了这则故事。[41] 接下来的剧情是女巫讲述那些迷航的领航员们在狂风突然转向的情况下努力寻找方向，他们自然也因此而赢得了这些赴印度船队上所有乘客那没完没了的感谢，就如同刻板的收场白所言：

无论是白天还是夜晚，都不能合眼。
高高卷起他遮棚的顶盖：
他也应当享有人生最基本的权利啊。
已疲倦地经历了九九八十一个不眠之夜，
他可要萎缩、羸弱、衰弱、憔悴；

---

* 《麦克白》（*Macbeth*），莎士比亚四大悲剧中篇幅最短的一部，写于莎士比亚悲剧创作的后期。剧中的麦克白本是一位战功显赫的将军，深受国王邓肯宠爱，但在平叛得胜、班师回朝途中，他遇到了三个神秘女巫，女巫逐个预言他的仕途前景，直至预言他能当上国王。麦克白经不住诱惑，野心开始膨胀，采取谋杀手段篡夺了王位，罪恶的行径一发不可收拾。

纵使他不会使三桅帆船遭难，

可也将是在一场暴风雨中的颠簸。

看哪，我得到了什么？

第二个女巫：给我看看，给我看看，

第一个女巫：我这儿有一个领航员的大拇指。

破败的帆船会朝来时的方向摇去。[42]

有一点是令人好奇却又完全可能的，那就是旅行文学热时代给莎士比亚的戏剧创作带来了启迪，因而读者面前的麦克白同样具有领航员的勇敢无畏精神，有时也不免稍露疲惫懈怠之色。具有与麦克白同样精神的领航员，为生活所迫从事这一职业，他们在天公并不作美的重要时刻，在自身固执刚勇的自尊心的驱使下，决定铤而走险，结果不仅毁灭了他们自己，而且也毁灭了把命运系在他们身上的乘客。反宗教改革的欧洲，渴望聆听这一类故事，而生活也恰恰为他们提供了丰富的素材。历史学家吉安·彼得罗·马费伊——1581年利玛窦第一次拜读他的作品时就为之着迷——不仅如痴如醉于葡萄牙的海难故事，而且对与利玛窦一同出航的耶稣会士团体的航海阅历表现了极大的关注。在他的笔下，这些都成了他那内容广泛的《印度史》的素材。[43]

1578年初，利玛窦由里斯本启程前往果阿，他所在的小船队共有三艘航船："圣格列高利"号、"耶稣"号和"圣路易斯"号。十四名耶稣会士四五人一组，分乘在三艘船上。利玛窦和罗明坚以及其他三名会士被分配在"圣路易斯"号上。这是一艘"旗舰"，由该船队的主船长指挥，但这并不是什么令人鼓舞的选择。就在两年之前，虽然天气状况十分适宜航行，但"圣路易斯"号却经历了一场梦魇般的航行。一千一百四十名乘客拥挤在船上，

其中约有五百人死于高热病或其他由于肮脏污秽和过度拥挤所造成的疾病，这还不算登陆果阿以后死亡的人数。[44]不过，利玛窦和他的朋友还是幸运的，因为在当时，葡萄牙国王塞巴斯蒂安早已下令：商船的规模不要造得太大，以免难以管理；船内不要太过拥挤，以免引起疾病蔓延。或许正是这些明智的指令——塞巴斯蒂安的继承者早已将之抛到九霄云外——救了他们的性命。[45]可是，同往常一样，舱位还是极其昂贵的。3 月 23 日晚上，当这些耶稣会士们登上船时，3 艘船上的许多船员、士兵早已将他们的舱位卖给了要存放货物的商人，或者是寻找额外空间的有钱人。[46]

利玛窦关于这次旅行的记录，虽然未被保存下来，但幸运的是，乘坐在"圣格列高利"号和"耶稣"号上的三个同伴的记录还在。由此我们获知，"耶稣"号上的神父们经历了极其恶劣的遭遇。建于上甲板之上的小舱室是用粗糙的木头偷工减料制作的，只能容纳下他们四个人在里面同时舒展手脚。舱内还有一个小橱柜，供他们储存淡水和其他诸如油、醋、酒、奶酪和硬饼干之类的物品。"圣格列高利"号上的情况稍稍好些。船尾小舱凌驾于船舵之上，开有三个窗子和一个直接开在水面上、可充当公厕的开口，从而神父们能听到波涛的拍击声。[47]

三个同伴在记录中一致认定，他们是在 3 月 24 日拂晓时分启航动身的。在一阵顺风中，三艘船驶离了海岸，把喧嚣的码头逐步甩在身后。码头上正慢吞吞地组建着一支舰队——最后总量要超过八百艘船只——那是塞巴斯蒂安国王为侵略北非海岸的计划而准备的。[48]许多小船欢快地在这三艘船周围疾驶着，为它们加速叫劲。码头那边，"基督五伤"教堂的钟声久久地回荡着。这是赴印度船队的领航员和船长的主保堂。[49]

就是在这次长达六个月、两次穿越赤道线的海上之旅中，利

玛窦有生以来第一次体验到了耶稣会士的滋味。不过，在那时，他还没有正式接受圣职，因此，在耶稣会关于这次旅行的文献中，他的身份记录是"利玛窦兄弟"，"神学院学生"。[50]船上的生活对于他而言，就是充满着各种危险的未来生活的缩影，是迄今为止他未曾经历过的社会关系，是肉体上的种种不适，也是为枯燥的神学事业或公益事业献身的良好机缘。在罗马的耶稣会学院，他已经磨练出了能抵御一切困难的强健体魄。但是，正如他的同事耶稣会传教士尼古拉·斯宾努拉(Nicholas Spinola)在"耶稣"号上所记述的，在赤道炎热和令人痉挛的气候条件下，人们的一切行为也随之变化。安然入睡根本是不可能的事儿，惟一能做的就是"整夜整夜的汗流浃背，蜷缩在下面铺着木板的狭小垫子上，忍受着污浊恶臭的汗味，听凭虱子和臭虫的叮咬"。在持续的闷热和潮湿环境中，各种东西开始腐烂、发臭：书上的油墨逐渐褪色，金属刀子和汤匙开始生锈，长袍开始散发出霉味，饮用水开始发馊，食品开始变质。人们的牙床也开始肿胀，牙齿和牙龈剧痛难忍，脑袋如胀裂了一般。[51]

水手们多为粗俗之徒，耶稣会神父们便试图改变他们那糟透了的坏习惯：当这帮子人无事生非开始吵架、争斗(特别是在闷热的夏夜)时，神父们就会去充当调解人。他们还机智灵活采用罚款的办法以阻止水手们没完没了的纷争。罚款的钱积攒起来留备后用，如果一致同意的话，就可以做一些大家都能得益的圣事。当水手们开始为新出现的争端忏悔时，神父们经常发现，想要找个单独的地方倾听他们那苍白无力的诉说，那简直是徒劳。在拥挤不堪的小船上，仿佛每个舱室和舱壁都长上了耳朵。[52]然而，神父们的另外一些做法，却可能使船员们的生活变得更加无聊和枯燥，他们孜孜不倦地围剿、制止玩牌及掷骰子游戏，没收他们眼中那些语言和插图颠三倒四、内容则淫秽肮脏的

书籍。这简直成了船上生活一成不变的特征。[53]

乘客们最为喜爱的娱乐活动似乎要算是捕猎大鲨鱼了。一些水手别出心裁地将布条子做成海上触目可及的飞鱼的样子，并给这些"飞鱼"装上两根长长的鸡毛，鸡毛里藏着金属的大钩子，然后任它们随波逐流，直到鲨鱼上钩。[54]另一些水手则通过绑在粗麻绳上的钩子残忍地捕获鲨鱼。他们先钩住鲨鱼的眼睛，然后切开其喉头，再将其甩回海中。此时，所有站在甲板上的闲人，都成排地站在船的护栏前，激动地叫喊着，观看其他鲨鱼靠近受伤的鲨鱼，狼吞虎咽地吞噬着，直到无法再啃为止。这些前来赴宴的客人们懒洋洋地围船游着，孰料也成为了被捕杀的对象。这一游戏使人们忘乎所以、如痴如醉，一次，一头巨大的鲨鱼撞碎了搭在船边的一块木板，站在板上的 4 名水手竟随之掉入海中。还好在他们落入鲨鱼血盆大口之前，总算把他们给救了上来。[55]

按组划分的耶稣会士们，在各自的船上设法安排着他们自己的祈祷仪式：每天破晓时分，祈祷一个小时；每八天做一次忏悔；阅读《灵操》和雅各布尼·达托迪(Jacopone da Todi)的祈祷诗；抑或在他们狭小的舱室内作苦行修炼，每天两次"省察"。[56]罗耀拉的依纳爵认为"省察"对于陶冶情操至关重要。会士们每天至少还要背诵一次应答祈祷。到了晚上，当船员们跪倒在黑暗之中时，会士们则分两组轮唱祷告文。[57]在圣徒节，所有人有秩序地按照仪式在船上来回行进。会士们身着祭服，辅祭人手举蜡烛，捧着圣物和圣体。[58]在基督圣体节(1578 年 5 月 29 日)，十七名船员身着各种戏服，上演了一出长达两个小时的戏剧，表演了虔诚的信徒为了帕多瓦的安东尼(Anthony of Padua)与魔鬼之间的战斗。帕多瓦的安东尼是葡萄牙天主教的圣徒，船上的全体人员都以炽烈的热情诵读着他的祷告文。[59]这些圣徒的

节日给海上的生活增添了特殊的韵味。当时，一场逆风朝利玛窦所乘船只停靠的莫桑比克港吹来，船上的旅行者们开始担心他们是否因此而错过驶向果阿的顺风期。为了祈求风向的改变，8 月 13 日，他们甚至举行了一次高举圣加罗西诺(St. Gerasina)头像的庄严仪式，然而却徒劳无益。船上许多人都抱怨上帝并不体察他们在海上庆祝圣母升天日(8 月 15 日)的良苦用心，另外，在此之前，他们早在圣母领报节(3 月 25 日)和圣母访问节(7 月 2 日)，给了她充满激情的献祭。而且，毋庸置疑的是，他们还将在海上，在驶近果阿时，庆祝圣母的诞辰(9 月 14 日)。[50]

在天气晴朗、风和日丽的日子里，神父们还有着其他的任务：他们离开里斯本之时，葡萄牙塞巴斯蒂安国王赐给他们一批礼物，其中有一些草药和植物。他们便把这些草药和植物用锅子炖煨给船上的病号吃。[51]有些水手染上了很古怪的病，像中了邪似的，神父们就得为他们作祈祷彻底驱邪。[52]如果船因无风而静止不动，尤其是当进入到危险的赤道水域时，船上就会举行新的祈祷仪式。行进的队伍扛着诸如殉道贞女们的头像或卜尼法斯(Boniface)头像这类圣物，从跪着的水手面前通过。烛光在信徒们的手中摇曳闪烁，信徒们口中吟唱着赞美诗。祭坛设在甲板上，圣母和她儿子的圣像就摆放于其上。神父们径直代替船上的全体人员作祈祷，祈求风的来临，以使船能继续航行，同时也能更有效地劝说每个水手同意献出自己的油贴，用以点燃小教堂里贝鲁阿特(Beluarte)女神祭坛上的油灯，这个小教堂由莫桑比克岛上的多明我会神父照看着。[53]在多风暴的海域，如在好望角附近，狂怒的海浪撞击着船体。在沉沉的黑暗中，波涛连续不断地向船袭来。神父们经常能听到船员们的忏悔声(这时，船员们早已将羞愧抛到了九霄云外，不再害怕被别人听到自己的

忏悔)，他们将刻有“上帝的羔羊”的小蜡盘扔进大海，祈求海浪早些平息，祈求自己能远离疲惫和疾病。与利玛窦同行的弗兰西斯·帕西奥*，在记述中总结了他们在这次漫长旅程中得以幸存的原因，那就是每艘船上至少有四名神父，每当事情发展到令人绝望境地的时候，正是他们一次又一次地扭转了局面。[64]

在抵达果阿之后的 1578 年 10 月，帕西奥在一封信中随意加了一句，说他所坐的“圣格列高利”号船在莫桑比克载了“三四百名黑人”，[65]而利玛窦的“圣路易斯”号很有可能载人更多。曾经有“许多在战争中被敌对方俘虏后贩卖的奴隶”，被从非洲内陆船运至莫桑比克，葡萄牙人在那儿将他们买走，运往印度使用。这样，东西非奴隶贸易也就不相上下了——西非奴隶贸易的主要去向是加勒比海、秘鲁和巴西的矿山与种植园，在船只横渡印度洋的这段时间里，劝说这些奴隶信奉耶稣，成了神父们的一大乐事；大多数奴隶在亲眼目睹自己首批伙伴的死状后，选择了这一信仰。还有一些奴隶则在临死时很快得到赦免。因为从莫桑比克到果阿的旅程虽然只有区区一个月，其间气候条件十分理想，新鲜水源和食品又十分充足，但在“圣格列高利”号船上，还是有十八名奴隶死于非命，而五百名白人在整个旅程中只死了三名：一名是杂役工，一名是从甲板上落水而溺死的船员，还有一名船员从里斯本出发时便已染上了高热病，最终未能治愈。[66]

莫桑比克是利玛窦平生第一次踏上葡萄牙人的海外帝国，随后，他整个旅程的每一步：果阿、马六甲、最终抵达的澳门，都打上了帝国的印记。莫桑比克是个荒芜贫瘠且毫无魅力的不毛之地，然而对旅客、神父和船员们而言，却是他们自四个月前看

---

* 弗兰西斯·帕西奥(Francis Pasio)：即巴范济。

到加那利群岛后所踏上的第一片陆地。许多人甚至为登陆时间的耽搁而灰心丧气。岛上没有新鲜的淡水，几乎不生长任何作物，每一样东西都得从内陆运过来；但是却堆满了酒、饼干、果饯、大米、粟、禽肉，以及旅客们从未尝过的最美味的野猪肉。旅客们想必早已是乐不可支了，此外，他们终于有机会舒展筋骨，长时间呆在局促的船上，他们的腿脚简直已经无法灵巧地走动。所有这一切，在教堂的祈祷声中得到了恢复。这座教堂有堡垒的枪炮保护安全，人们总算能够在安静的环境中进行祈祷，也能够在岛上的标志性建筑之一——规模宏大的医院里进行治疗。[67]但当船队抵达果阿之后，以上种种欢乐就相形见绌了。正如"圣格列高利"号船上一位神父所记述的那样，在海上煎熬了数月之久后，虽然只是隐隐约约地看到充满危险的朦胧海岸线，所有的乘客也不由得欣喜若狂地来到甲板上，高呼："陆地，陆地！"能与这种欢乐相比的，恐怕只有"灵魂升入天国后的喜悦"了。[68]其余的描述也差不多如此。果阿的山，被冬日的雨水洗刷得苍翠葱绿；山脚下摇曳多姿的棕榈树和精致漂亮的住宅，"构成了一幅惟妙惟肖的挂毯，其工艺精美、生动，令人难以穷尽其想像。"[69]又有谁能够形容这种欢乐喜悦之情呢？五个半月来，人们的水源限量分配、少得可怜却又咸涩难喝，如今，置身于果阿耶稣会的神学院里，洗澡、洗衣时可以尽情地享受冰凉的清水从泉眼和喷淋装置里喷涌、溅溢……[70]

利玛窦一生中其他几段漫长的航海生涯——1582年从果阿到马六甲、同年从马六甲到澳门的旅程，并没有上述那段经历那么富有戏剧性。不过，他在前往澳门的最后一段旅途中病得很厉害，才感到有必要在家信中提及。[71]（就在他抵达澳门之后，当年前往长崎做生意的葡萄牙商船上的几名海难幸存者回到了澳门，带来了他们漂流到中国台湾岛上好几个星期的艰辛故

事。[72])利玛窦在中国生活期间曾先后两次吐露了自己初到果阿时的兴奋心情，但那已经是大约二十年之后的事情了。第一次是在1595年。当时，他终于得到中国当局的允准，开始从韶州北上南昌。途中满目的冰雪勾起了他的缕缕思乡之情，这还是他多年以来第一次看到雪景。他把这种情感，倾注在给马切拉塔的弟弟的一封珍贵的家信中。[73]第二次是在1598年夏。那时，他被获准进入中国的陪都——长江边上的南京城。这是他渴望已久的事情。可是，当他于7月初乘船抵达那里时，中国被卷入的在朝鲜与日本的战争已经不可避免地进入了第二阶段。中国政府已颁布诏书，下令逮捕所有值得怀疑的外国人，因此，没有人敢邀请利玛窦到家中做客，甚至不敢租借给他房子。除了乘坐密实的轿子在近处作简短的走动，他自己也不敢多上岸旅游。无可奈何之下，他只好顶着华中地区太阳的炙烤，乘坐狭小局促、令人窒息的小船，在长江水面度过了仲夏时光。在《利玛窦中国札记》一书中，对于这一情景，他作了如下的描述，"真是活受罪，这船既小又几乎没有什么设施"。[74]然而，一俟紧张的军事形势缓和下来，一位名叫赵可怀*的中国官员，邀请利玛窦作为客人到他句容乡间的宅邸小住了八到十天左右。从南京骑马到该地，需要一天时间。在那里，利玛窦住在一个风景非常优美的环境里，后来他用抒情的笔调形容了当时的愉悦之情：赵可怀的住所修建在地势较高的地方，规模可与宫殿相媲美。居室"精工雕琢，雕梁画栋，共有三扇门，正门朝南而开，东、西墙也各有门；门外的通道进深通幽，两侧的围栏玲珑精致。栏杆外是一片开阔的庭园，绿树成荫"。在如此优美的环境之中，有一处用来陈设异教神像的神龛，在那几天珍贵的访问时间里，利玛窦一人独

---

* 赵可怀，当时任南京巡抚。

享了这块圣地。他把随身带在盒子里的耶稣圣像摆放在神龛中，两旁点上香火供奉。“一整天呆在那儿诵读祷文，完全把自己托付给了上帝”。[75]

这些经历带给他的强烈感受，可能和他一生中最重要的梦紧密相联，或者在他心目中至少是惟一值得记述在信中和《利玛窦中国札记》中的事情。这个梦，是他经水路由南京到南昌途中做的。对他来说，这两座城市代表着炽热如火与冷若冰霜两个极点。利玛窦的小船逐渐接近南昌，但是来自鄱阳湖的大风却使小船难以行进。他昏昏沉沉地打着盹，思索着自己艰难的传教工作。在给童年时代的好友——马切拉塔的吉罗拉莫·科斯塔(Girolamo Costa)——的信中，他描述了随后的经历：

> 我绝对难以忘记告诉你我所做的一个梦。这是在我到这儿两三天后做的梦。当时我正好站立着，为自己努力尝试却收效甚微、为传教生涯的艰难困苦而郁郁寡欢。就在这时，我好像遇见了一位并不相识的男子，他对我说道：“那么说来，就是你，一直在这块土地上游历，努力探索摧毁它的古老律法，并想用上帝的律法来取而代之?”我震惊于此人如此洞悉我的内心，便反问他：“你是魔鬼还是上帝?”他回答说：“我是上帝，不是魔王。”于是，我便匍匐在他的脚下，哭泣着问：“我的主啊，既然你了解这一切，为什么到现在你还不帮助我呢?”他回答说：“朝那个城市去吧。”我好像觉得他是在指点我到北京去，他又说：“我会帮助你的。”于是，我满怀虔诚之心不费吹灰之力进入了北京。这就是我的梦。[76]

“朝那个城市去吧”。这一指令与保罗去大马士革途中的神

秘经历如出一辙，1537 年，罗耀拉的依纳爵也曾在拉斯托拉尔托的小礼拜堂看到过救世主显灵，利玛窦绝对知道这件事。[77]他记述道，他醒来之后，发现自己眼里正噙着泪花，他把这个梦告诉给了船上惟一的同伴——他的汉语老师和朋友钟鸣仁。钟鸣仁是个中国皈依者，耶稣会在华的候选会士，教名为塞巴斯蒂安。在那次不顺利的南京之旅中，就是他始终陪同着利玛窦，并陪着利玛窦返回南昌。[78]

利玛窦对中国的了解，很大程度上来自于他在中国江、湖、河道上的旅行经历。他早就注意到，绝大多数中国人不愿意出海冒险，在他们看来，海上旅行甚至住在沿海实在是太过危险。正如他所描述的那样，“日本人的两三只船就可以在中国沿海登陆，朝内陆不断推进，攻占城镇和大城市，大肆劫掠焚烧”。[79]这当然是 16 世纪 50 年代的真实写照，但时隔半个世纪之后这种恐惧依旧深入人心，利玛窦就难以接受这一点了：“这实在令我们惊奇不已。虽然海路既近且又异常便捷，但中国人还是极度害怕海和海盗，不愿意通过海路运输货物，尽管也有人向皇帝进言，在过去海路运输也曾盛极一时。”相反，中国人将全副的精力集中在内陆水运上，这一点与利玛窦在欧洲所经历的迥然不同。他引用西方人的普遍观念说，在中国许多人生活在水上如同生活在陆地，“即便不是如此”，他谨慎地补充说，“但对于那些一直生活在船上的人们来说，在一定程度上这就是实际情况”。[80]

利玛窦始终以一个足够称职的欧洲战略家的姿态，一直注目于种种技术细节，以期今后能为实践所用。因此，我们甚至可从他晚期所撰的《利玛窦中国札记》中，发现他对长江与鄱阳湖交汇段的水位有过观察：尽管那儿水流湍急，随时有泛滥的危险，“可是，在我看来，军舰和带后帆的大船只可以一直开到入海口”。[81]利玛窦和其他耶稣会士们经常竭尽所能地把他们在河流

和运河上的航行情况详细地记载下来，这些可为敌对势力密谋策划军事侵略行动提供基础性资料。对外国人心存疑忌的中国人一直对他们的这种行为提出警告。[82]但是，利玛窦的眼神经常为航船的威严壮观和水上生活的繁忙所吸引。他在给罗马校友朱利奥·富利加蒂(Giulio Fuligatti)的信中，描绘了一幅意大利式的景象：河流比波河要大。有些船只雄伟壮观，主舱室有罗马学院的礼拜堂那么大，舱内有十多扇窗户，有着高高的天花板，墙面挂着名人字画之类的装饰品，更有许多桌椅。这些船上还有许多房间可供休憩和睡觉，甚至还有厨房和药房。它们"简直可与陆地上精美的房屋媲美"。为大名鼎鼎的税监马堂特别订造的航船，航行于北京至苏州间的大运河，尤其富丽堂皇。船的木建部分，在精美的油漆之上又涂满了金粉，窗户再装上花格可以遮光。[83]

在华东地区内陆水路大动脉——大运河上航行的船只成群结队，几乎难以用言语尽述。从河岸到河岸，这些船只塞满了河面，成天堵在控制水位的大闸前。有时，达官显贵或宫中太监的航船凭借其特权高速而来，它们只好急急闪避；有时，某个水闸突然放水，突如其来的水流会掀翻一些没有防备的船只。河岸上，成千上万的纤夫卖力地拖曳着满载货物的船只，更多数量的纤夫则站在一旁等着接替他们的工作。[84]穷苦的命运和富裕的劳力不难想见地交织在一起：沿着运河，利玛窦看到了储满冰块的庞大贮冰室，来自南方的水果和鲜鱼被千里迢迢从南方运到北京，就靠这些冰块保鲜。他也亲眼目睹了一千多名苦役喊着单一的号子，拉着贵重木材组装的木排。人们告诉他，其中一些最为珍贵的木材，每棵价值高达 3 000 达克特。木排体积庞大又沉重异常，每天只能移动五、六英里，它们被指定用于重建几座前不久刚刚毁于大火的皇家宫殿，以及修筑万历皇帝的陵

墓。[85]关于苦役们的悲惨境地，当时的中国人应当赞同这样一个观点：正如当时有人所描绘的那样，纤夫们成年累月地在运河上劳作，受着烈日的炙烤，衣不蔽体，"脊背上的皮肤皲裂，宛如鱼鳞一般"。[86]

1573年到1620年，中国处在万历皇帝的漫长统治之下，利玛窦在中国生活和传教就在这段岁月里。当时，由于皇帝不愿过问世俗政事，充当皇帝和臣子间"斡旋人"的太监攫取了极大的特权。[87]利玛窦很快就了解到，太监们控制着大运河上有利可图的运输事务，于是他便想方设法和他们一道去旅行。一位有权势的太监可以迅速通过一道又一道的关卡，而在正常情况下，一般人可能需要交纳大笔的费用，却还得等上四、五天。利玛窦记述道，有一次，他和一位同事曾向一位太监租用一艘货船上的空舱位，准备载运水果由运河北上京城。从南京出发到北京，他们和船工商定，十六达克特的费用先预付一半，另一半则在抵达后交付。但这位太监恫吓他们说，要是他们不把另外八个达克特也事先付清的话，就要把他们的货物和行李一并扔掉。经过小心翼翼的交涉，耶稣会士们终于让这位太监满意地接受了货物运抵北京前付清余款的折衷方法。[88]接受了行程中的教训，加上返回时现钞紧缺，利玛窦为节省费用，从北京空返时只是在一艘小船上租了个舱位。船价是够低的，但是船却破败不堪，船夫也支付不起雇佣纤夫以加快行程的费用。所以，他们每天只能行进几英里。最后，船到北方河港临清时碰到了水面结冰，无法再往前行。无所事事地在那里呆了几个星期之后，利玛窦实在闲不住，便把同伴和行李撇在船上，自己一个人取道陆路继续南行。他雇了一辆独轮手推车，沿着运河岸飞快地向苏州进发。他从来没有采用这种方式旅行过，感到既快捷又方便。[89]

利玛窦深知中国的大江大河险机四伏。当他在罗马还是个

学生的时候，就曾经历过洪水泛滥。那时，暴雨使台伯河的水位涨过河堤，冲毁了房屋和农田，粮食价格成倍猛涨，街上到处都是暴乱和抢劫。[90]但是，他仅在中国呆了三年便目睹了一场更为可怕的洪灾：西江水疯狂地吞噬着他居住的肇庆府，地震的同时爆发更令其雪上加霜。当地县志记载，有九十个乡镇村落遭受不同程度的损失，二万一千七百五十九户人家流离失所，十万亩田地的庄稼毁于一旦，三十一人被淹死。[91]

至于黄河，利玛窦后来描述道："黄河给沿途流域带来了巨大的灾难。这种灾害并不仅仅是洪水所造成，同时也是由于其改道太过频繁而引起。出于这些原因，中国的达官显贵们经常搞许多迷信活动祭奉黄河，把它看作为神灵。"[92]由于对这些"仪式"所知甚少，利玛窦没作任何评论，但是在以后的日子里，随着他深入涉足佛理教义，他有可能从中国人讲述的许多有关人与水之间的故事中得到某种启迪。

在明代末期伟大的航海活动中（15世纪早期由太监郑和率领），流传着这样一则故事：一名水手掉入了海中，但奇迹般地获救了，因为他虔诚地信奉大慈大悲的观音娘娘。[93]还有一些传说故事则更富生活色彩，比如有关虔诚的佛教徒、水果商沈济寰的传闻。故事讲述的是1593年冬天，沈济寰乘坐一艘满载橘子的货船穿越太湖，突然遇上了一场大风。湖面霎时天昏地暗，巨浪以排山倒海之势劈头盖脸地压下来。船橹和船桨转眼无影无踪，船也开始下沉。沈济寰大声呼救。使岸上的围观者大为吃惊的是，有两个金甲神人把船从大浪中托出，并把船工、沈济寰和货物安全地送上了岸。这两个金甲神人就是守护神，他们为沈济寰的虔诚之心所感动。沈济寰每天清晨干活之前都要诵读一番《金刚经》，出门也随身带着抄本。从此，沈济寰就以"卖水果的沈和尚"之名蜚声太湖流域。五年之后，利玛窦乘着独轮车

正好路过这里，他在当地有不少好友。[94]

更感人的或许要算道济和尚的故事了，那是发生在很早时候的事了。道济和尚不会游泳，有一天他去探望、安慰一个病中的朋友，途中为一条因春汛而水势湍急的河流所阻。他凭着对佛祖极大的虔诚之心，临危不惧，用袍子将随身携带的佛经包起来顶在头上，踏入了激流之中。河水深不可测，但在他脚下如同只有几英寸浅，他轻而易举、安全地抵达了对岸。但当他踏上河岸时，却发现经文和包裹全不见了。他心里十分难过，快步来到朋友家中，没想到那包经文就放在朋友家的桌子上。他欣喜若狂地一把抓了起来，发现包经文的袍子早已湿透，仿佛被雨水泡过，而经文却依旧干净光洁。[95]

利玛窦曾经品尝过遗失圣物的痛苦，也曾经体会过那种失而复得的欢乐。在他传教中国的许多年里，他始终渴望能得到一套精美的《普朗坦圣经》(*Plantin Bible*)。他第一次见到这套圣经是在 1580 年。那时，人们拿它当礼物——希望它能成为宗教皈依的工具——送给了印度莫卧儿帝国皇帝阿克巴*。[96]它之所以珍贵，并不仅仅由于它是一本多语言的严谨的学术著作，也不只是因为它的宗教内容；最主要的是因为它装帧一流，卷帙浩繁，纸张柔韧，封皮精美，总共达八卷之多，每一卷从头到尾都是精心排印。中国的皈依者们经常抱怨他们所得到的教会著作极易破损，他们诘问耶稣会士们，没有像样的经典著作，他们该怎样抵挡来自中国学者的攻讦？那些学者经常嘲讽他们，说这可怜的薄薄几页纸便已足够囊括基督教的全部知识了。极度失望

---

* 阿克巴(Akbar，1542—1605)：在位期间(1556—1605)，统一印度半岛北部，并征服德干高原，加强了中央集权。与前任穆斯林国王不同，他任用印度教封建主，杂糅各种宗教教义，创立一种"神圣宗教"(Din-i-Ilahi)，缓和民族和宗教矛盾。国势一度强盛，有莫卧儿"大帝"之称。

之下，一部分神父印刷了一些《圣经》，仍旧用拉丁文印刷，但加注了汉语。这样，尽管他们还没有足够的能力翻译《圣经》全文，至少还算对它作了音译和诠释。这些经书虽然仍然很难为中国的读者所理解，毕竟还是向前迈进了一大步，增强了基督教教义的宣传力度。[97]

《普朗坦圣经》提供了他们所期盼的一切。这套八卷本对开的圣经，用希腊语、拉丁语、希伯来语和迦勒底语印刷，附有由低地国家一流大师制作的一流铜版雕刻插图，表现了反宗教改革运动的消费、信念和献身精神的最高水平。它成书于1568年和1572年期间，是克里斯托弗·普朗坦(Christopher Plantin)应西班牙国王腓力二世(Philip II)之约在安特卫普印制的。这一浩大的工程耗费了国王二万多弗罗林，占用了普朗坦的十个印刷厂和三十多位熟练工人的大量时间。它需要费力地搜罗不同语言的铅字，需要征求罗马和宗教裁判所教义专家的意见，也需要雇佣懂多种语言的校对人员。此外，还使用了一批精巧的装订机、着色机和靠形尺子。专门为皇室定制的十三套极尽奢华的圣经，其羊皮纸来自八千头羊的皮张，其余的一千二百册动用了一百九十万张上等纸张。[98]

1603年末，红衣主教圣塞维里纳(Santa Severina)送给中国传教机构的一套珍贵的《普朗坦圣经》，终于运抵了澳门。1604年2月，加斯帕尔·费雷拉*神父受派带着这套圣经和其他书籍、礼物前往北京。4月，他来到了南京，8月初抵达了北京郊外。[99]但就是在这里，正如利玛窦在给阿夸维瓦会长的助理阿尔瓦雷斯的信中所叙述的那样，北京的传教士们遭遇了“船只失事”：费雷拉抵达京城时，正值暴雨肆虐，华北地区所有的河流泛

* 加斯帕尔·费雷拉(Gaspar Ferreira，1571—1649)：即费奇规。

滥成灾。狂暴的北河水冲垮了城郊数以百计的房屋，使无数户家庭流离失所。费雷拉乘坐的小船被洪水撕成碎片，船里的东西掉入了滚滚洪流。为弥撒而准备的价值七十达克特的酒立即沉入了水中，再也无法打捞上来。圣像、圣骨和其他的宗教活动用品也全部被洪水卷走。最令人痛心的是，这套有多种文字对照的《圣经》，已经横跨了半个地球，却在即将抵达目的地时，也失落在滚滚而逝的洪流之中。[100]

但是它并没有沉入河底。八卷巨著连同包装的木箱在河面上漂浮着，被附近船上的中国老百姓打捞了上来。来自澳门的中国籍耶稣会会士塞巴斯蒂安·费尔南德斯（钟鸣仁的教名），曾多次和利玛窦一起遭遇险境。他看到船工们打开木箱，费解地瞅着这些复杂的书。就在他们大失所望时，塞巴斯蒂安便和他们商量，用一捧铜钱（等值于 3/10 个达克特）换回了它。据利玛窦告诉阿尔瓦雷斯，按当时的市价，这套《圣经》至少值 300 个达克特，“这是上帝的旨意，使我们只用这些钱就换回了它”，仅仅是它实际价值的千分之一啊。八卷本并未受损，正像利玛窦所说的，只不过略受了点儿潮，外观依旧完好，装订也未松动。[101]圣母升天瞻礼日那天，做过节日的早弥撒，利玛窦为戏剧性地吸引北京信徒的注意，第一次向他们展示了这八卷《圣经》，起到了预期的效果：“[信徒们]对其精美绝伦的印刷和庄严肃穆之气氲充满了羡慕敬仰之情。虽然，他们看不懂书中的文字，但他们应该深知其字里行间蕴藏着绝妙的教义。”[102]

洪水和死亡是水上生活的一部分。耶稣会会士们十分清楚其危险性。利玛窦最早建于中国肇庆的那栋房子，早已被洪水无情地冲垮了。但给予教会财产一次最严重冲击的，却是由当地义愤填膺的村民们发动的。他们要求传教士们捐资修筑堤坝

严防洪水来侵。[13]利玛窦常常在信中提及洪水的恐怖，并谈到矛盾的现状："河流既使中国变得美丽、富饶，同时也带来了巨大的灾难。"他告诉阿夸维瓦会长说，他曾亲眼目睹了伴随暴风骤雨而来的洪水的严重危害。"无数的房屋轰然倒地，甚至被完全夷为平地，大量的财产蒙受损失，成群的人们溺毙于屋里，或被一扫而过的洪流吞噬"。[14]在洪水掠过的一瞬间，人们只能眼睁睁地瞅着它恣意肆虐。当利玛窦和信徒们一起在被抢救回来的《普朗坦圣经》旁祈祷时，他不禁想到，他用于赎回这套《圣经》的3/10个达克特的价格，只不过是自然灾害时期一个十岁男孩的身价。有一次，他在大运河上旅行时遇到一位友好的太监，那人送给他一个男童，实际身价就是这么多。[15]

这些河流秀丽的风景、便捷的水运，与河水的狂暴肆虐和致命的危险，经常交织在一起。1605年利玛窦从北京写信给吉罗拉莫·卡斯塔说，"这种鲜明的对比始终存在，并将永远存在"，不过，"'圣彼得'号还是照样顶着逆风按既定路线行驶着"。[16]这确实是1595年春天所发生的事情。当时利玛窦在韶州传教，应邀前去拜访一位高级军事将领。此人刚刚获得任命途经韶州前往北京，去负责处理朝鲜战争中军队的后勤供给。我们仅能从利玛窦的译文中得知他的名字叫"Scielou"*。这位石将军二十岁的儿子突染重疾，他多次听人对利玛窦的科学知识赞不绝口，所以希望利玛窦能为他儿子治病；而利玛窦本人也想临时扮演这个角色，希望以此换取进入北京的许可证。将军同意了这笔交易，承诺为利玛窦提供必要的许可。我们几乎可以肯定，这位公子哥的病因其实是"忧郁和羞愧"所致，因为他在科举考

---

* Scielou：据德礼贤考证，此人有可能是当时明朝派遣前往救援朝鲜的兵部侍郎石星，他当时已经退休，因战争而重新被召用。

试中名落孙山。利玛窦想用西方的记忆法对他进行培训，帮助他恢复信心，重新振作再次应试，争取榜上有名。利玛窦几乎不懂什么医学常识，他极其冒险地接受了这项没有成功把握的任务。[18]

石将军的船队满载着贵重物品、家人、妻妾、仆役和侍从，浩浩荡荡北上，他催促利玛窦尽快与他们汇合。利玛窦也满怀期盼地抓住这难得的机会，想借此赶快离开韶州城那不利身心、常有敌意的环境。他仅花了一天半的时间就迅速处理完毕居住了五年的韶州居所的全部事务。他将传教工作移交给了一个刚到中国、不谙汉语的年轻助手——卡塔内奥，以及耶稣会的两个中国籍高级会士，自己则带了两名年轻的中国皈依者和最信任的两名仆人，雇了一条船北上追赶。尽管他们日夜兼程，还是未能追上官府的大队人马，因为石将军凭着官衔可以随意使用纤夫拖拉巨大的航船逆水急驶。[19]

到达韶州北面的南雄镇时，利玛窦一行还是没能与他们汇合。他曾于三年前来过此地，并在当地的中国富商中发展了一些信徒。这儿是滚滚南流的北江航行段的终点站。船员和乘客们都在此处弃舟登岸，扛着自己的行李细软，沿着陡峭的石阶爬上梅岭山，然后翻过山头，来到第二条河流——赣江的码头。他们将由赣江北上华中地区。成群的旅行者和商人们迈着沉重的脚步，一窝蜂似地挤在石头小路上。几个基督教的皈依者跑过来帮利玛窦搬运行李，利玛窦自己则坐着轿子穿过人群。十年之后，沿途路过的客栈、店铺和士兵仍然栩栩如生地刻印在他的记忆之中。登上梅岭山顶峰，利玛窦极目远眺广阔无垠的风光：朝南是苍翠满目的广东省，朝北则是他尚未去过的江西省。在一个叫南安的河边小镇，利玛窦再次转渡，因为石将军已派船等他。两条船顺流而下朝赣州进

发。在单调平淡的旅途中，利玛窦受邀登上了石将军的官船，他们相互讨论科学、宗教知识，倒把石将军儿子的身体问题暂时撇在了一边。抵达赣州时，他们受到了隆重热烈的欢迎，礼炮声不绝于耳、此起彼伏。据利玛窦估测，前来迎候的士兵达三千名之多，他们手持火绳枪和滑膛枪，沿着河堤两岸排列，足足有三英里长。在那里，利玛窦自己租了一条小船，雇了船工，以便独立应付今后陡然而下的航程的种种险况。前面是两条大河*的交汇处，山岩陡峭，风吼浪涌，水流湍急，漩涡四起，当地人称之为"十八滩"。[109]

石将军的妻妾和孩子所乘的船只发生了一起小小的事故。它撞上了一块岩石，并开始下沉。由于这里是浅水域，船身又比较坚固，船就在河滩上搁浅了。一家人惊慌失措逃到船的上层，为紧随其后的利玛窦和船工毫不费力地救起。然而，利玛窦的慷慨之举却使他失去了自己的船。因为石将军不想让妻妾在光天化日之下再换船了，他命令她们就呆在那条船上，等到天黑以后在夜幕的遮掩下再稳重得体地换船。利玛窦则在石将军装载行李的船上弄了个舱位，继续着他的行程。[110]

现在，利玛窦就和石将军雇佣的船员们呆在了一起。除此之外，还有一名年轻的中国信徒的陪同。那名信徒出生于皈依者家庭，他在 1592 年受派前往韶州协助利玛窦传教之前，曾就读于澳门的耶稣会学院。他的葡萄牙名字叫若昂·巴拉达斯(João Barradas)。利玛窦非常喜欢他，也很信任他，并认为自己有责任使他获得幸福。[111]然而几分钟之后痛苦却已从天而降，那年晚些时候利玛窦在写信给澳门的上司爱德华多·德桑德时，字里行间语气焦灼，痛苦依旧吞噬着他的心：

---

* 即贡水和章水，赣江即得名于此。

我们抵达了天柱滩地方。那儿，高山耸立，急流奔涌，水势极深。面对雷鸣般怒吼的河水，我开始不住地祈祷，希望它能平息下来。[江西的]船只都只有高高的桅杆，却没有龙骨，我感到在狂暴湍急的河里，它们很容易便会被颠覆。但无论我怎么恳求，这些舵手和船工却是极其的粗心大意，竟将船全速开进了急流之中。顷刻间，我们的船就翻了，在漩涡中直打转。将军另两艘装载着辎重行李的船也是同样的命运。我和若昂·巴拉达斯同在一船，一起掉进了河里。但是，上帝救了我！那显然是上帝的旨意，从我们船上垂下来的绳子竟然就在我身边。我赶紧一把抓住，攀着绳子爬上了船的支座。接着，我发现我的书箱和床漂浮在水面上，赶紧伸手抓住了它们，将他们拖到了自己呆着的地方。此后，几名船工也游了过来，爬上了船，然后把我拉上了甲板。但是若昂就这样被急流卷走，沉入河中，再也没有露面。[12]

石将军为自己的万贯家财瞬间消弭于水而捶胸顿足，而利玛窦则为自己失去好友而悲痛难抑。他们派了船工沿河搜寻。船工们打捞起了石将军许多被水浸透了的物品，但却没有发现巴拉达斯的踪迹。石将军给利玛窦提供了一些必要的“丧葬”费用，但既然连尸体也找不到，这笔钱也就自然而然成了耶稣会会士的补偿费。[13]当石将军的其他船只抵达河流下游时，又遭遇了一场暴风雨的袭击，石将军感到命运似乎在水上跟他作对，于是决定改从陆路继续行程。利玛窦也认真地考虑要放弃整个旅行，但最后，他还是决定和石将军的一些属下一起去南京。这些人去南京是为主人料理生意的。经历了这场磨难，利玛窦最深

刻的感受莫过于惊讶了。他在给阿夸维瓦会长的信中说，他绝对没有想到，“上帝竟会选择让我在河里遭遇船难，在此之前，我经历过多次航海旅行，但从未出过事”。[11]

注释：

① Matt，14:23—33。

② 利玛窦讨论这次圣经翻译情况和他对此事的拒绝，见 1605 年 5 月 12 日给 Acquaviva 助手 Alvarez 的一封信，见 *OS*，第 283 页。

③ 利玛窦：《利玛窦题宝像图》，第 1—3b 页；程大约：《程氏墨苑》，第 6 卷，第 2 部分，第 36—38b 页。关于别的翻译，参考 Laufer 之 Christian Art，第 107—8 页，Duyvendak 有所补正，见 *Review*，第 389—91 页。

④ *OS*，p. 284。

⑤ Nadal，*Evangelicae Historiae Imagenies*，no. 44。

⑥ *OX*，第 260 页，关于 Diaz agreement；*OS*，第 283 页，请求 Nadal 一些新的复本。

⑦ 关于这些绘画的情况，参阅 Mauquoy-Hendrickx 之 *Estampes*，第 17、20—21。这些画采自 Martin de Vos。一份是 Visscher (51. 501. 1765. 20)，一份是 Eduardus ab Hoeswinc [kel] (53. 601. 18:43)，后者在纽约大都市博物馆。利玛窦采纳的摹本是第二幅，其特征一眼就可以看出。

⑧ 参阅 d'Elia 之 *Mappamondo*，各处，或者略图，见 *FR*，vol. 2，卷首插图。J. H. Parry 之 *Age of Reconnaissance*，第 139 页，表明葡萄牙国王 John Ⅱ是第一位改变海角名称的人。

⑨ 参 Gomes de Brito 之 *Tragic History* (1589—1622)，Boxer 译，第 1 页和地图。

⑩ 参 Gomes de Brito 之 *Tragic History* (1589—1622)，Boxer 译，第 3—5 页。

⑪ 以及 Gomes de Brito，上述，见 Parry 之 *Age of Reconnaissance*，pt. 1，或参阅 James Duffy 之 *Shipwreck and Empire*，第 49—51 页。

⑫ Carletti，*My Voyage*，pp. 102—4。

⑬ *FR*，1/290n。

⑭ *OS*,第 125 页,1594 年 11 月 15 日给 Fabio de Fabi 的信。

⑮ *OS*,第 113 页,1593 年 12 月 10 日信件。

⑯ *OS*, pp. 218 and 230。

⑰ *OS*, 第 268 页,1605 年 5 月 10 日信件。

⑱ Tacchi Venturi,见 *OS*,第 218 页,注释 1 表明利玛窦的父亲于 1604 年去世。

⑲ 参阅 Gomes de Brito 在 *Tragic History* (1589—1622)中所举的例子,第 9—10 页。Duffy 之 *Shipwreck and Empire*,第 62—63、73—74 页。

⑳ Gomes de Brito, *Tragic History* (1589—1622), pp. 20—21。

㉑ 同上, pp. 15—17; Sassetti, *Lettere*, p. 280; Mocquet, *Voyages*, pp. 220—21,1609 年到果阿的航程证实了最为恶劣的细节。

㉒ Gomes de Brito 之 *Tragic History* (1589—1622),第 116 页,叙述了腐木的情况;第 191 页叙述了腐舵的情况,*St. John the Baptist*; *Tragic History* (1589—1622),第 31 页,叙述了船尾绳索的情况。

㉓ *FR*, 1/238。

㉔ Doc. Ind. , 11/312。

㉕ Doc. Ind. , 11/306 and 336, Spinola、Pasio 的说明。

㉖ Kerr 之 *General History*, 7/456—60, Downton 船长对这类反抗的叙述;也可参阅 Boxer 的 *Fidalgos*,第 59—62 页。

㉗ Parry, *Age of Reconnaissance*, ch. 11, "Atlantic Trade and Piracy"; Boxer, *Fidalgos*, pp. 50—51; Schurz, *Manila Galleon*, pp. 306—8,叙述 St. Ana 的掠夺物达二百万 pesos,第 313 页叙述在伦敦这些掠夺物卖到 500 000 克朗。Hakluyt 之 *Third Volume*,第 816 页说主要的掠夺物值"120 万金 pezos", *Spnish Lake*。

㉘ Gomes de Brito, *Tragic History* (1589—1622), pp. 11—15, Duny, *Shipwreck*, pp. 70—74。

㉙ Aquinas, ed, Bourke, p. 70。

㉚ Stevens 之 Voyage,第 467 页;关于 Stevens 在果阿的后来观点,参阅 Pyrard 之 *Voyage*, 2/269—70。

㉛ Gomes de Brito 的 *Tragic History* (1589—1622),第 4—6、59—60 页。

㉜ Gomes de Brito 的 *Tragic History* (1589—1622),第 61—67 页。

㉝ Gomes de Brito 的 *Tragic History* (1589—1622),第 68—72 页。

㉞ Gomes de Brito 的 *Tragic History* (1589—1622),第 8—9 页。

㉟ 利玛窦:《天主实意》,第 383 页,同上,Lancashire 翻译,第 4 页。

㊱ D'Elia 之 *Mappamondo*,图版 3—4。

㊲ Doc. Ind., 11/343。利玛窦仅仅附带提及 Mozambique,见 *OS*,第 67 页。

㊳ 利玛窦:《天主实意》,第 425 页;法语译本,第 193 页。这些话出自"中国学者"之口。

㊴ Cervantes, *Don Quixote* tr. Cohen, pt. 2, ch. 29, p. 659。

㊵ 同上, p. 658。感谢 Ian Spence 对这段叙述的帮助。

㊶ Fitch, "Journey," p. 472; Hakluyt, *Second Volume*, pp. 250—65。关于果阿监狱生动的描述,见 Pyrard 之 *Voyages*, 2/18—22。

㊷ Shakespeare, *Macbeth*, act 1, scene 3, lines 19—29。

㊸ 参考 *São João*、*São Bento* (Duffy, *Shipwreck*, pp. 26—27)相关海难叙述,有 Maffei 的陈述(*L'histoire*, bk. 4, ch. 3, pp. 266—68);关于从里斯本到果阿帆船上的细节,Maffei, bk. 12, ch. 2,第 119—20 页有 Pasio 的导读,*Doc. Ind*, 11/366。Maffei 胜任这一工作,但起先遭到 Procurator Sabinus 的怀疑,*Doc. Ind.*, 11/625—26。

㊹ Doc, Ind., 10/17, 21 and 709—13; 11/353,关于 1576 年悲惨的航行。Couto, *Decada Decima*, bk. 1, ch. 16,第 147 页关于指挥官,尽管他在 1577 年至 1579 年间的航海日期是混乱的;*Doc. Ind.*, 11/160—62,关于耶稣会船只的分派。

㊺ Duffy, *Shipwreck*, p. 52。

㊻ *Doc*, *Ind.*, 11/310—11。

㊼ *Good Jesus* in *Doc. Ind.*, 11/505, supplies, 11/342; *St Gregory*, 11/338,船员想听到平静的大海上的波涛声。

㊽ 里斯本，1578 年，码头情景见 Brooks 之 *King for Portugal*，第 14—15 页，注释 160。

㊾ *Doc. Ind.*，11/305，Gomes de Brito 之 *Tragic History*，(1589—1625)，第 30 页，注释 2，关于教会；Stevens 之 *Voyage*，第 463 页，关于来年类似的送别。

㊿ *Doc. Ind.*，11/161、375；*FR*，2/560，图版 22。

(51) *Doc. Ind.*，11/307。

(52) 同上，11/308—10。

(53) 同上，11/351，关于赌博和这些书的事。Wicki 之 The Spanish Language，第 16 页，简明扼要地描述了 16 世纪船员阅读的情况。

(54) *Doc. Ind*，11/358。

(55) 同上，11/308—9 和 Stevens 之 *Voyage*，第 466 页，载有相同的故事。

(56) *Doc. Ind*，11/310，351—52。耶稣会士对"省察"的使用，参 Guibert 在 *Jesuits* 中的讨论，第 94—95、190—93 页。

(57) *Doc. Ind.*，11/351。

(58) 同上，11/311。

(59) 同上，11/318。

(60) 同上，11/347。

(61) 同上，11/351。

(62) 同上，11/313。

(63) 同上，11/342。

(64) *Doc. Ind*，11/354，关于 Pasio；11/339，关于圣物箱，11/312，关于风暴变化和废墟；11/316，关于风暴，Natal；11/316，公开忏悔；11/337，平静；11/338，圣像。

(65) *Doc. Ind.* 11/352。

(66) 同上，11/341，352—53。

(67) 参考 Boxer 在 Mocambique Island 中的描述，第 10—15 页，*Doc. Ind.*，11/341，346。

⑱ *Doc. Ind.*，11/376。

⑲ 同上，11/350。

⑳ 同上，11/349。

㉑ *OS*，27，利玛窦对"疾病的悲哀"，*FR*，1/163 n. 9，Pasio注意到他也得了"轻微的疾病"。见*FR*，2/562 n. 1，d'Elia表明他于6月14日到7月3日期间在马六甲。

㉒ *FR*，1/178 n. 3。

㉓ *OS*，第219页，1596年10月3日信，指*l'anno passato*。

㉔ *FR*，2/11。

㉕ *FR*，2/15—16。Trigault（Galagher翻译，第304页）称三幅相联的图画为耶稣钉于十字架的像，就像利玛窦经常做的一样改变了情景的含义。

㉖ 这段译文见1595年10月28日给Costa的信，见*OS*，第182页，参阅同上，第119页注释1，有关于Costa的传记。*FR*，1/355—56，有更加传神的翻译。

㉗ Acts 9:6。d'Elia记载罗耀拉的反应，见*FR*，1/356 n. 1。

㉘ *FR*，1/356 n. 3；关于钟鸣仁生平，见*FR*，1/290 n. 1。

㉙ *OS*，第48页；关于中国人的牵累情况，见So之*Japanese Piracy*，第71—73页。

㉚ *FR*，1/19—20。至于西方人相信中国有一半人生活水上的情况，参阅Plancius之*Universall Map*，第256右页。利玛窦或许再次部分回应了Gaspar de Cruz，见Boxer之*South China*，第111—14页。

㉛ *FR*，1/348。

㉜ 参阅*FR*的评论细节（1/228 n. 3），或Ricci in *FR*，1/280。

㉝ *OS*，第68页，1585年11月24日信，同上，第66页注释1；*FR*，1/92；*FR*，2/110，关于马堂的船。

㉞ *FR*，2/19，102。

㉟ 同上，2/20。

㊱ Hoshi，"Transportation，" p. 5。

⑰ 黄仁宇对万历皇帝在 1587 年的统治做了精细的描述。

⑱ *FR*, 2/21。Hoshi 之 Transportation，第 6 页，关于更多的私人贸易，第 27 页，关于宦官的弊端。

⑲ *FR*, 2/31，关于船；2/34，关于独轮车。

⑳ Delumeau, *Vie économique et sociale de Rome*, 2/530—35, 605—6。

㉑《肇庆府志》，22/34a（再版，第 3 333 页）。

㉒ *FR*, 2/18。

㉓《古今图书集成》，*ce* 498 (bowu section, 第 106 卷，第 36b)。

㉔《古今图书集成》，第 35b。

㉕《古今图书集成》，*ce* 498 (bowu section, 第 103 卷，第 21 页)。

㉖ 利玛窦在 *OS* 中评论这本圣经，第 6 页，1580 年 1 月 18 日信。

㉗ 参阅插入在 *FR* 中的 Trigault 的观察，2/229—31。

㉘ Voet 之 *Golden Compasses*, vol. 2，特别是第 37—46 页；Roover 之 Business Organization，第 237—39 页，Rooses 之 Plantin，第 120—33 页。蒙田（Montaigne）在罗马看到这精美的圣经，Rome' Journal de *Voyage*，第 223 页。

㉙ *FR*, 2/279 and n. 1。

⑩⓪ *OS*，第 282 页。

⑩① 参阅利玛窦给 Alvarez 的两封信，*OS*，第 282 页（1605 年 5 月 12 日），*OS*，第 388 页（1609 年 2 月 17 日），把《圣经》当作 *un puoto bagnata*。

⑩② *FR*, 2/282; *OS*，第 298 页。

⑩③ *FR*, 1/245—46。

⑩④ 引文载 *OS*，第 364、344 页。

⑩⑤ *FR*, 2/111，另见 *FR*, 2/46 n. 5、2/211n. 2, Alberr Chan 之 *Glory and Fall*，第 88 页，提到 1594 年山东省卖小孩仅仅一钱。

⑩⑥ *OS*，第 274 页，1605 年 5 月 10 日信。

⑩⑦ *FR*, 1/338—39。d'Elia 认定这位 Scielou 是 Board of War President Shi Xing，见 *FR*, 1/339 n. 1，顾保鹄的《利玛窦的中文著述》也

遵循这一说法，第 241 页，但这并不符合已知的事实。但是我也不能肯定已知广西官员中究竟是谁。

⑩⑧ *FR*, 1/341。

⑩⑨ 景色和旅行，载 *FR*, 1/343—44，也可参阅 *OS*, p. 103，关于南雄。

⑪⓪ *FR*, 1/344。

⑪⑪ 关于 Barradas，参阅利玛窦两个相关段落，见 *OS*，第 128、194 页。

⑪⑫ *OS*，第 132 页，1595 年 8 月 29 日给澳门 Edoardo de Sande 的信；也可参阅 1595 年 11 月 4 日给 Acquaviva 的信，第 193—94 页。

⑪⑬ *FR*, 1/345。

⑪⑭ *OS*，第 193 页，1595 年 11 月 4 日信。

第二个记忆形象：回回

第四章

利玛窦选用了汉字"要"[1]作为他构建记忆形象的第二个例子。这是个极易书写但却很难翻译的汉字:可以表达多种意思,如想要什么或需要什么,什么重要的东西或必须要做的事情。读者必须根据上下文内容判断它的意义。于是,在1584年利玛窦和罗明坚(Ruggieri)合译的《十诫》中,"要"字便成了第一诫中的第一个词,在"除了我,你不会要其他神"[2]一句中承继"会"的力度。在出版(征得了果阿负责人的同意)于1605年左右的《天主教义基础》(*Fundamental Christian Teachings*)一书中,利玛窦用"要"来表达"基础(Fundamental)"[3]一字的意思。

为便于读者记忆，以记忆形象的方式表达多样的字意，利玛窦首先将这个汉字水平地分割为两部分。这样，就产生了两个独立的表意汉字。它的上半部意为“西方”，而下半部则意为“一个女子”。然而，利玛窦并不是据此简单地创造出记忆形象——一名来自西方的女子，因为它并没有利玛窦所要寻觅的共鸣。利玛窦赋予了这个字更为复杂的含义，使创造的形象能从截然不同的两个方面被理解。

作为大多数中国人首先会得出的第一种解释，利玛窦笔下代表“要”的第一个形象是“一名来自西夏的穆斯林女子”。他将字音、字义及用法与记忆法老师教授于他的记忆法相联系，得出了“要”字的程式：“要”字的上半部意为“西方”，发音为“xi”，构成了“西夏”一词的前半部分（西夏是中国西部疆域曾经盛极一时的古代王国）；“要”字的下半部分则有“女人”之意。西夏王国曾经占据过的地区，现在已成了中国穆斯林（“回回”）的家园，他们越过中亚地区漫漫的沙漠迁移到了那里。至少，这也是一种解释。我们完全可以想像，在利玛窦的眼中，这位女子有着异国的容貌，能使人联想起定居于中国边疆地带的游牧世界；她身穿鲜艳夺目的长衫，脚蹬毡靴，梳着荒漠地区人们普遍常有的辫子长发。

然而，“要”的形象还有另一种更为复杂的体现。利玛窦认为可以作这样的解释：“来自西北地区的一名女子，她是个回回*。”在这一解释中，西夏仅仅提供了一个粗略的地理位置，而“回回”在当时则不只限定于穆斯林。通过与中国学者的交谈以

---

* 回回：回回民族通常简称回族，中国少数民族之一。是由中国国内及国外的多种民族成分在长时期历史发展中形成的民族。伊斯兰教的传入及其在中国的发展，对回族的形成起了重要的纽带作用。

及自己的研究观察，利玛窦十分清楚地知道，“回回”这个术语也可指散居在中国的一些其他群体。[4]在利玛窦看来，这名回回女子代表了与汉字“要”密切相联的基本信仰或义务之类的观念。



在会客厅的东南角，有两名搏斗状的武士仍然被固定在那儿。利玛窦把这位部族女子作为必须记忆的事也搬到了那儿，放在东北角，使她尽可能靠近这两名武士，不至于看不清楚，但又不至于看得眼花缭乱。这样，只要利玛窦选择将她留在那儿，她就会在记忆迷宫静谧、安详的光线中，静静地、一动不动地呆着。

1584 年，利玛窦住在肇庆时，绘制了一张世界地图，用同音的汉字标注了各个国家的名称，将该图陈列在传教机构的房间里。肇庆城地域开阔，商业繁华，一名西方游客认为其规模是西

班牙塞维利亚市的三倍。当地许多有钱人在前去拜访利玛窦时，看到中国在全球地图上的位置，都颇感好奇和兴趣。其中一位未经利玛窦许可擅自复印了一份，并将其印制成木版画。它们很快流传开来，于是利玛窦决定绘制一张更详尽、更精确的地图，因为第一张绘制得十分匆忙。[5]在1584年至1602年期间，他不断地进行着绘制和修改工作。他在新出版的地图里，增添了新发现地区的最新资料数据，对各个区域作了精确的标注。当地的学者看到他的制图，无不对他崇敬万分，便写了一些短文称颂他的渊博知识，利玛窦将这些短文也一并收入了新版地图之中。利玛窦用清晰但细小的汉字对各个国家作了简短的注释，这一举动有助于把西方的文化知识介绍给那些充满好奇的人。虽然在那时，他自己还远未被介绍。在1602年版的地图里，利玛窦还在意大利西海岸区域，即西西里岛和意大利半岛之间的空档加注说："这块土地属于教皇，他是立誓不婚者，住在罗马，为天主教竭尽心力。"[6]在欧洲西海岸大西洋的图中，利玛窦作了以下记述：

> 这儿有三十多个王国，它们都沿袭着古代的君主统治体制。这儿坚信天主这位至高无上的统治者。上层权力机构划分为三个阶层：从事宗教活动的最高层，处理世俗事务的第二个阶层，献身于军队的第三个阶层。这些国家普遍盛产谷物、金属、水果，还酿制葡萄酒。他们研究天文、哲学，崇奉五行。百姓和国王同样具有权力，且殷实富有；他们常年同其他国家互相往来，他们的商人和游客遍及世界各地。[7]

利玛窦在标注地中海东端时，将巴勒斯坦标为"圣地"，是"上帝的降生之地"。君士坦丁堡、麦地那和麦加也出现在地图

上，但未加注释。里海南部、波斯东北部间的狭小区域，名为"回回之地"，同样未有注释。[8]

利玛窦作这样的标注，自然是经过了一番深思熟虑：如果中国人获知宗教发源地的西方存在着极深的信仰分歧的话，他们就不可能被他所宣讲的宗教所吸引。他十分明白，基督教在欧洲早已是备受攻讦。他本人就是在宗教派别间无休无止的纷争环境中长大的。尤其是在16世纪70年代的罗马，那时他刚刚入教，没完没了的布道、说教，使得教派间的论争愈演愈烈。教士们不仅在各大教堂随处可见——教皇的私人讲道士托莱多神父(Toledo)、耶稣会的本尼迪克特(Benedict)神父、方济各会的帕尼沙里拉(Panicharella)会士、嘉布遣会的卢普斯(Lupus)会士，他们个个口若悬河，辩才超群，拥有自己的追随者——而且经常出没于大街小巷、市场、广场以及夏日拥挤的花园等公共场所。城郊外许多受雇于葡萄园或其他地方的工人们，也经常拥在一处听讲。一些耶稣会士由唱诗班歌手陪伴着，在街上、乡间游说，并用赞美诗激励工人们，"缓解他们劳作之后的倦怠"。传教者们还奔忙于妓院的妓女中间，守候在有名的高利贷者的家门口。耶稣会士们在大街小巷显得格外活跃：有位目击者说，他看到教士们站在人流攒动的商铺摊位旁或窗檐前，在大庭广众之下慷慨陈词，向人们派发免费的打结鞭绳，使他们今后能私下里用虔诚之心来抑制自己。[9]

在圣彼得大教堂，耶稣会士们不但聆听着罗马帝国公民和其他意大利人的忏悔，而且还接待所有前来圣城朝圣的人们。他们建立了一套可以轮流用两种语言听忏悔的制度，一种是用流利的意大利语，另一种则用其他语言——英语、波兰语、法语、西班牙语或佛兰芒语——第二种规定使用的语言名称就显示在忏悔室上面的一块公告牌上，神父们则手执白色教鞭在那儿聆

听忏悔。如果一个朝圣者找不到能听懂他忏悔的神父，就需要从附近的另一间忏悔准备室里再请一位神父。那儿总共有十二名耶稣会士随时准备被召唤。如果需要一个讲希腊语、叙利亚语或阿拉伯语的有经验的忏悔神父的话，就得请巴普蒂斯塔·罗马努斯(Baptista Romanus)神父了。他是新近从犹太教皈依的。他那超群的语言驾驭能力与他新萌发的对基督教的忠诚信仰是相得益彰的。到了16世纪90年代，耶稣会已培养出了一批能讲二十七种语言的神父。[10]

各种外文书籍的出现促进了多种语言文化的兴盛。16世纪70年代后期，在罗马所有的耶稣会学院中，有许多极为优秀的图书馆。被放逐的英国天主教徒格雷戈里·马丁(Gregory Martin)写道："我们为教士们提供大量最好的书籍。"他还惊讶地补充说，教士们甚至有外语版的全副活字。[11]这些都是由闻名于世的梵蒂冈图书馆提供的。该馆每周为普通读者开放三天(周一、周三和周五)，在冬天则终日炉火不断，使读者们有温暖舒适的读书环境。1581年3月，蒙田访问此处时，对自己能一饱眼福纵情阅读感到十分高兴，同时他也很惊讶地看到了纸草文献和希腊人的手写本，稀有的维吉尔、塞涅卡、普鲁塔克著作版本，托马斯·阿奎那的手抄本著作，以及亨利八世抨击马丁·路德的真迹复制品，还有一本"来自中国的著作，字形奇特，纸张是用某种不知名的材料制成，比我们的纸质更细腻、透明。由于它不吸墨水，因而只是在纸张的单面写有字，然后再叠成双折"。[12]

传教的热情无所不在，精神上的改革运动持续不断地更新着旧的观念。罗耀拉的依纳爵为耶稣会编制了《组织章程》(*Constitutions*)，1550年教皇尤里乌斯三世(Julius Ⅲ)下令予以推广执行，全体耶稣会士作了如下的宣誓："我们特宣誓，我们将

坚决执行罗马教皇制定的关于发展精神和传播信仰的决议，无论是现在还是将来；我们将竭尽我们所能，决不寻找任何托辞或借口，义无返顾地受派奔赴所有教区——无论是前往土耳其或其他异教之地，甚至是所谓的印度地区，* 还是前往信奉旁门左道的人群之中，不管是其分裂出来的宗派抑或是其忠实的信徒之中。”阿夸维瓦会长同样具有这种远见卓识。[13] 格雷戈里·马丁完全认识到这种誓言在耶稣会士精神世界中所起的作用。1577 年至 1578 年，也就是在利玛窦准备接受委派的这一时期，格雷戈里·马丁描述了当时罗马耶稣会士们高昂的精神状态：

> 上帝允许他们中一些人献身，但希望大多数人应能赐予他人以兄弟之爱；在危急情况下，上帝会用他的仁慈之心保护众人。他也会接受子民们的良好意愿，怜惜他们，因为他要委任他们更长久地为宗教奉献一切。他们的仁爱之心和宗教热忱有过之而无不及（毫无疑问，成效是无可比拟的），他们之中许多人用高昂的精神和炽热的感情，渴望被派往未开化的东印度和西印度群岛异教徒那里（在某种程度上可算是另外一个世界了），使后者成为虔诚的皈依者。这是项荆棘密布、充满艰险的事业，它要以微小的可能性成就大事，但也有可能使意志坚定的人一蹶不振。[14]

利玛窦只是在晚年才留下一点线索，让后人得以一窥他当时的感受。当然，他自身的生活经历除外。1596 年 10 月 12 日，他从南昌给意大利的校友朱利奥·富利加蒂写了一封信。信中，他

---

* 所谓的印度地区（the region called the Indies）：兼指东印度群岛和西印度群岛，也可指东印度群岛、印度及印度支那。

回顾了当年他们俩人梦想一起到东西印度传教，成为前往“被忽略的芸芸众生”进发的“万能大军”的一分子。不过，他也竭力使富利加蒂相信，意大利的信仰生活如同中国一样富有戏剧色彩。“一个人并没有必要为了成为殉难者而朝钢铁上猛撞，也没必要为了成为朝圣者而作长途旅行”。[15]

那时，耶稣会士们为胜任海外的传教任务，可能都接受了强化培训。他们有严格的课程表，除了“辩论”方法的训练之外，还包括神学、古典学、数学和科学知识的培训。这些活动通常在周日晚餐后以一两种方式进行。一种方式是，由一位学生对某种神学观点进行阐述，他的同伴则在经过二十四小时的准备之后，进行强有力的反驳。另一种方式则是，一位老师扮演异教徒的角色，让学生们运用自己的辩才去驳斥这位“魔鬼的辩护人”。不过，存在着这样一种危险迹象，即当他们通过这种论辩形式对年轻人进行强化的严格训练、指导他们构筑论点、分析信条、掌握记忆技巧时，往往会陷入公式化。所以，最后还得将昆体良和西塞罗所教授的方法论——最初运用于教授法律和修辞学内容——应用到神学领域。[16]

给人印象极深的演示意在强调模拟论战的象征性意义，有助于进行这些论辩。在教皇礼拜堂中举行的特殊仪式上，《福音》和《使徒书信》都用拉丁文和希腊文反复诵读，提醒着听众们，这两者属于同一个天主教，教皇是这两者的领袖。然而，为了显示希腊教会的衰落，在用希腊语诵读时，灯光要变得暗一些，而当再次用拉丁文诵读时，教堂则恢复灯火通明。在耶稣会神学院里，在每日两次进餐时的《圣经》诵读仪式中，如果需要用希腊文圣经（希伯来文同样如此）驳斥异端论点时，也得参照使用拉丁文圣经。[17]

然而，这多种多样的程序，尽管精心设计，具有象征性的重

要意义，并不等于正式的敌对教义的训练。在很久以前，13 世纪晚期，有一位叫拉蒙·卢尔*的朝臣兼学者，根据自己在宗教派别混杂的马略卡岛（Majorca）——该岛其时由占据优势的天主教徒控制，但也有不少犹太人和穆斯林——上的生活实践，提出教会必须承担起学习外语的重要责任，并支持公众与对立宗教著名的代表展开辩论，尽力击败他们。他建议，应当将他的著作翻译成异教徒语言，"人们应当走到鞑靼人中间去，对他们进行说教、演示，而巴黎也应当吸引鞑靼人学习我们的写作和语言，然后带着我们的学问返回他们自己的国土"。[18] 在他早期的重要著作《异教徒及三位圣人的历史》（*The Book of the Gentile and the Three Sages*）中，他描述了一次冗长的对话：一位异教徒就创世者上帝、先知摩西、弥赛亚、耶稣复活、天堂与地狱的意义，以及穆罕默德与《古兰经》等问题，依次向犹太人、基督徒、穆斯林发问。他把异教徒对三个人的看法搁置一边，用一个彬彬有礼的场面——犹太人、基督徒、穆斯林彼此间为言语中可能存在的无意冒犯而互相道歉——结束了该书。[19] 实际上，卢尔到了晚年，已将狂热与公然的敌对情绪转向了伊斯兰教，这样一来，任何宽宏大量的观点迅速消退了。与此相一致的是，同样是在 13 世纪，曾在中亚受到蒙古政权友好接待的方济各会传教士，带回了有关佛教的最早报告，对佛教祝愿、默念、经书、佛祖等作了初步的描述，在许多方面具有相当的精确性。不过，这些资料并未引起欧洲人多少注意，也未以任何持久的方式在欧洲的学派中继续下去。[20]

在 14 世纪中期关于犹太教、天主教和伊斯兰教平行共存的

---

* 拉蒙·卢尔（Ramon Lull，1235—1316）：西班牙哲学家、神秘主义者和传教士，著有捍卫基督教的《伟大的艺术》等。

观点，为乔万尼·薄伽丘所深化。薄伽丘在其《十日谈》的第一篇故事中就表达了这种观点。故事讲述了苏丹萨拉丁(Saladin)出题考问一位敏锐的犹太人，想以此夺取那犹太人的钱财。他绞尽脑汁引诱那犹太人失去判断力，以寻觅可趁之机。他问犹太人道，三种宗教哪一个是"真正可信的"。这个犹太人用三枚戒指的寓言故事回避了这个问题：有一位濒死的富翁，他在临终之际，希望遵从家族传统，将一枚精美的戒指传给一个最令他满意的儿子，并让他继承家业。但是他同样疼爱三个儿子，发现三个儿子的天资也不分高下，于是便秘密找人仿制了同样的两枚戒指，分给三个儿子一人一枚。三个儿子呢，则在他父亲死后才发现他们每人都有一枚戒指，于是只好共同主持家业和分享家产。"究竟谁是合适继承人的问题就这样被搁置下来了，再也用不着解决"，薄伽丘这样描述道，"上帝给三个民族确定了三部法规，其意义和这则故事的含义一样。这也就是您所询问的问题的答案"。[21]

1584 年，就在利玛窦抵达中国一年之后，意大利磨坊主门诺奇奥(Menocchio)在接受宗教裁判的首次审讯时，坚信圣灵已被赐予"持异端者、土耳其人和犹太人"，他认为"他们都是非常宝贵的，并以相同的方式得到拯救"。[22]从门诺奇奥对于伊甸园的描述以及他的其他一些信念可以知晓，他可能阅读过《古兰经》，或者至少是同他人谈论过，因为到了 1547 年，已有《古兰经》的意大利版本开始流传。[23]

在 16 世纪的法国和意大利，拉蒙·卢尔的某些观点，尤其是他所提出的将记忆法、魔术以及掌握和控制世界构成力的组织技巧有机糅合的综合"技艺"观点，曾经风靡一时。但是，阿拉伯语培训依然没有取得持续的发展，更不用说对印度语、汉语或日语的使用了。所以，利玛窦并没有机会在学校里学习这些语

言。[24]除了在16世纪50年代末，少年时代的他在马切拉塔听到过土耳其的警报外，他对伊斯兰教力量的第一次体验，无疑是在1578年末抵达果阿之时。1510年，阿丰索·德阿尔布克尔克(Afonso de Albuquerque)从比贾布尔(Bijapur)的穆斯林苏丹手中夺取了果阿，果阿从此沦为葡萄牙的殖民地，并逐步发展成为十分繁华的宗教、战争和贸易中心。国王委派的总督驻扎在城市里，管理着葡萄牙的印度殖民地，并接受由葡萄牙贵族、地方官员和商会首脑组成的市政委员会的指导。这些人负责城市的防卫，监管城市的经济，处理公共的事务，并稳定当地的物价。当时的果阿约有三、四千名葡萄牙人，许多不同国籍的天主教神父，以及1万名左右的印度城市居民。同样，在城郊果阿岛上，还有三十多个社区的印度居民。[25]然而，尽管果阿是葡萄牙在东方的最大基地，它还是十分脆弱，很难武装与补给。通常，仅仅在莫桑比克和霍尔木兹同它的主要前哨防地之间有着一些脆弱的联系。

与居住在果阿岛以及邻近萨尔塞特的印度教徒相比，穆斯林的势力似乎更大一些。因为，印度教徒曾被迫服从占统治地位的基督徒的管辖。他们的庙宇被彻底毁坏，许多仪礼习俗及节日庆典被强行禁止，那些不顺从的婆罗门教徒都被没收了财产或流放到了船上。还有一些法规禁止非基督徒执掌商会，强迫非基督徒在码头边的葡萄牙人船上无偿劳动。[26]当时还有繁琐的法律条文规定，所有的印度教徒遗孤都必须被送往果阿圣保罗教堂的耶稣会神父处，交由他们抚养和教育，“直到他们长大，能够自己决定他们的宗教信仰”，这其实是引导这些孤儿将来皈依的一项硬性规定。[27]利玛窦在果阿逗留期间，曾在一篇记述中以轻松的笔调描绘了果阿学院的学童们嬉戏的场景。这些孩子年岁小一点的只有五岁，最大的不过十六岁。他们一个个

腿上绑着铃铛，在教堂的祭坛前翩翩起舞，接着又排成小"童子军"队列，在教堂前面开阔的广场来回行进，接受检阅，还不时鸣放滑膛枪，兴高采烈地向上帝表示敬意。成群结队的男孩子，有一些是从里斯本乘船过来的孤儿唱诗班歌手，他们在街上来回走着，边唱着耶稣会神父教给他们的宗教颂曲。在附近的教会学校，利玛窦和其他新近抵达的神父一道观看了四百多名本地孩子的集合整队。男孩子们站一排，女孩子们站一排，他们先是用当地方言、接着又用葡萄牙语大声吟诵着"主祷文"、"万福玛利亚"和"十诫"。再然后，他们在神父的示意下一同唾地，以表示对他们先前所信奉的神的唾弃。[28]

与印度教势力逐渐消退形成鲜明对比的是，穆斯林的势力在不断滋长着。综观16世纪中叶，印度穆斯林统治者不断地蚕食着德干地区信奉印度教的国王维查耶那加尔(Vijayanagar)的统治地区。与果阿接壤的比贾布尔苏丹的势力，也对印度葡萄牙社区的生活构成了持久性的威胁。[29]偶尔，有一些皈依伊斯兰教的葡萄牙人也会对果阿郊区发动袭击，在1570年至1571年间还发生过比贾布尔苏丹围攻果阿的战役。[30]

由莫卧儿统治者阿克巴缔造的庞大帝国牢牢控制着北印度，无形之中使其他的威胁都相形见绌了。利玛窦亲身领略了那个时期阿克巴势力的强大，记述了这位统治者"拥有七十个王国，能在战场上投入三十万名骑兵和二万头大象"。在利玛窦幸存的第一封信——1580年写给科英布拉的一位朋友——中，他描绘了自己对于阿克巴可能转而皈依为基督教徒的激动心情。[31]阿克巴欣然同意接纳一些葡萄牙神父与顾问，于1579年派遣朝臣赛义德·阿卜杜拉(Said Abdullah)可汗以外交大使的身份来到果阿，这些举动使利玛窦开始盲目地乐观起来。外交大使带来了一封信，要求给他们的首都法塔赫布尔西格里派两位

天主教士，并“带上《戒律》和《福音》等主要宗教书籍”，以便他们能与阿克巴讨论宗教问题。正如一位耶稣会士所言，这是一个令人欢欣鼓舞的进步，“在摩尔人的嘴里，基督徒就好像是凶残的野兽”。[32]而为了表示诚意，阿克巴甚至派了两匹骡子，以使那两个教士旅途更舒服些。利玛窦还描绘了在音乐伴奏声中，果阿总督及民政、军事、宗教界头面人物欢迎这位大使的盛大场景。当大使造访耶稣会学院、图书馆、药房、教堂和餐厅时，当大使怀着崇敬的心情欣赏圣母玛利亚的油画像时，当大使聚精会神地聆听唱诗班唱诗时，当大使亲自参与十六名或更多的耶稣会士们为向他表示敬意而举行的神学辩论时，利玛窦更是激动不已。他写道：“我们最大的期望莫过于全印度的皈依了。”他还记述了三位神父动身前往该国，携带刚刚抵达的、八卷本有多种语言对照的《普朗坦圣经》，作为礼物送给阿克巴。尽管根据某种预感，利玛窦又补充说：“我们前进的道路上有种种障碍，就如同过去一样。”[33]

当时，阿克巴虽然带着某种关切之情仔细翻阅了这套有数国语言对照的《普朗坦圣经》（根据耶稣会的记录，他恭恭敬敬地吻了每一卷书），邀请天主教神父们与穆斯林的高级神职人员们展开了长时间的辩论，允诺他的儿子学习葡萄牙语，而且还观看了一场弥撒仪式，但除此之外，并未对基督教流露出更大的兴趣。[34]当时在法塔赫布尔西格里的教士们说，阿克巴似乎经常在同他们会面时打盹，根本没有领会他们所说的要点。这是因为他“沉溺于吸食鸦片，迷恋由鸦片果壳、麝香果核、肉豆蔻、印度大麻以及其他东西酿制而成的混合饮料。这些东西早已使他麻木不仁，我们简直认为他是在享受恩底弥翁（Endymion）之眠呢！”[35]最后，利玛窦在综合了种种材料之后，得出了结论，阿克巴从来就不是诚心想皈依，他之所以邀请耶稣会士们访问首都，

无非是“出于某种本能的好奇心，想了解一些其他宗教的新鲜事”，或者是他怀有某种政治目的，因为葡萄牙人的帮助对他而言可能十分有用。[36]

耶稣会士们逐步认识到自己的希望是错误的，认为“这位所谓的莫卧儿国王觉醒了”的想法是错误的，但与此同时，他们中的一些人还继续寻找安慰，认为至少“这位国王是犹太人强有力的对手”。[37]当然，从利玛窦本人在这方面的想法而言，阿克巴倒是与果阿宗教裁判所的政策保持了一致。宗教裁判所对于“新基督徒”犹太人的敌对态度，对于“改宗者”——犹太血统的家族成员，他们在1497年犹太人被葡萄牙人驱逐出境之后的那些年里，被迫转而皈依基督教——的迫害行为，使利玛窦感到十分痛苦。在1581年写给阿夸维瓦会长的第一封信中，利玛窦大胆地表述了自己的这种心情。[38]

足以令人惊奇的是，在1578年至1582年期间，宗教裁判所对犹太教徒和改宗犹太教徒的威胁始终神经过敏，有着更多的合理性。那时，不早不晚，利玛窦刚好就在果阿。自从1578年塞巴斯蒂安国王遭遇阿尔卡萨基维尔之败后，葡萄牙国家及其领地便处于高度紧张状态。君主死后无子嗣使得整个国家的命运陷入了风雨飘摇之中，对犹太人的恐惧之情又戏剧性地浮出了水面。摩洛哥犹太人的情况就是一种迹象。他们原本担心以胜利者自居的塞巴斯蒂安王会强迫他们皈依基督教，所以，在得知国王的死讯之后，他们公开地狂欢以示庆祝，并打算将之作为他们的第二次解脱，进行每年一度的庆祝。就像对上述情况的回应，几乎就在战争一结束，葡萄牙国内已是传闻四起，说是塞巴斯蒂安国王没有死——没有人亲眼目睹他的死——他逃到欧洲去了。于是，一群“塞巴斯蒂安主义”(*Sebastianismo*)的狂热崇拜者应运而生，他们觊觎他的名声，坚信国王有一天会重返故

土，带领他的子民恢复自由。塞巴斯蒂安主义者们又不为人所察地与一股性质截然不同、但却同样危险的暗流融合在一起。这股暗流来自于有“预言家”之称的贡萨洛·阿内斯（Gonçalo Anes）的著作。阿内斯是一位葡萄牙的鞋匠，早在该世纪初即已撰写了一本带有空想主义色彩的小册子，描绘一位新的弥赛亚的到来。他的作品以大胆而含糊隐约的措辞描述了一位隐者——安科贝塔（*Encoberto*）的故事。这位王子希望在葡萄牙的统治之下建立一个“乌托邦”式的世界性君主国家。这些文字在犹太人的新基督徒中极有市场，流传甚广，结果于1541年被宗教裁判所查禁。阿内斯本人也受到了审判，并作了公开的检讨。[39]

1580年，西班牙人接管了葡萄牙，阿内斯的作品重新煽起了爱国葡萄牙人的狂热。这些葡萄牙爱国主义者，无论是旧基督徒还是新基督徒，全都坚定地信仰塞巴斯蒂安主义。到了1581年，宗教裁判所再次颁发谕令，禁止阅读阿内斯的著作。而且，同腓力国王争夺葡萄牙王位的其他有力竞争者——除了塞巴斯蒂安王的幽灵之外——还有深孚民望的唐·安东尼奥（Don Antonio），一位有着皇族血统的葡萄牙王子，再有就是一位皈依的犹太妇女维奥兰特·戈麦斯（Violante Gomes）。虽然唐·安东尼奥于1581年受西班牙军队胁迫而逃离了葡萄牙，但他却受到了道义上的支持，以及西班牙各敌对力量的军事支持。尽管受派前去帮他的一小支法国舰队被击溃了，但时至1582年，他依旧在亚速尔群岛负隅顽抗（法国人之所以支持他，是因为他允诺如获得王位，便将巴西拱手相让与法国）。这样，一直到1583年夏天西班牙夺取亚速尔群岛之后，腓力海上帝国的潜在威胁才算得以扫除。[40]

对于犹太人在欧洲所遭受的磨难，利玛窦肯定了解甚多。

他曾经亲眼目睹过这一切。当他还是个八岁的孩童时，马切拉塔那些从事高利贷的犹太人就遭受着精神上的痛苦折磨。1564年，也就是利玛窦十二岁那一年，当地许多公众曾试图制止一位经营马切拉塔屠宰场的犹太人在大斋节卖肉，后来，这位犹太人得到了特殊的豁免，方才逃脱这场灾难。[41]至少在一段时间里，安科纳市成为那些被从西班牙和葡萄牙驱逐出境的犹太人的避难所。利玛窦也可能知道一些他们在那里的活动情况，因为那时宗教裁判所对安科纳犹太人的迫害，迫使中东的犹太人组织了一场城市贸易联合抵制运动，安科纳的基督徒们对此极为忧虑，试图将宗教裁判所的诉讼活动转移到马切拉塔。[42]可是在罗马，最突出的是，无论犹太人支持还是反对皈依政策，他们在社会上都非常引人注目。当利玛窦在罗马刚刚入教之时，那里的犹太人正生活在1555年严苛法律的桎梏之中。他们被迫居住在拥挤的犹太人区，夜晚（以及耶稣遇难周）则被困锁在他们那堵塞不堪的街道上。每个周六，下午两点时分，他们还得去“圣洁的复活主日交友教堂”参加礼拜仪式。男人们坐在讲道坛前的长凳上，女人们则呆在楼上隐蔽的楼厅里。在那里，他们被好奇的罗马人及前来城市观光的游客团团包围着。那天早晨，在他们自己的犹太教堂里，他们还认真聆听了耶稣会神父波塞维诺(Posserino)，有时或者是嘉布遣会修士(the Capuchine)鲁普斯(Lupus)，或者是弗朗西斯科·马里亚(Francisco Maria)神父和一名皈依的犹太人——大多数情况下是一位名叫安德烈亚斯(Andreas)的犹太人——宣讲弥赛亚及其被俘的故事以及所罗门天福的真谛，那些愿意接受皈依的犹太人（俗称慕道友）身穿白袍，而那些新近接受了洗礼的（俗称新教徒）则入坐教堂的黑色单人座，侧身基督徒中。神父们所讲的圣经文句犹太人先前都曾听过，但解释却已截然不同。1578年之后，接受洗礼的犹

太人被允许进入新希伯来神学院学习拉丁语和希伯来语，以及他们自己的母语——意大利语。教皇格列高利十三世（Gregory XIII）以每个月一百克朗的捐款，资助着这所学院。一年之后，随着一些青年的到来，学院里就学人数猛增。这些青年人是由新皈依者、前犹太教拉比* 巴普蒂斯塔 · 罗马努斯（Baptista Romanus）从中东带到罗马的。[43]正如格列高利 · 马丁所说，这些愿意接受洗礼的犹太人，经常"与现时无法容忍他们的同胞们关系疏远"，他们在慕道友的房间里，由特殊的老师授教。等到被认为洗礼时机成熟之后，他们便会参加一年两次为新皈依者们举行的盛大的洗礼仪式，即在复活节和降临节前夕，在圣约翰 · 拉特兰（St. John Lateran）神父的指导下，康斯坦丁接受了洗礼。到了利玛窦时代，则在圣阿瑟夫（St. Asaph）主教托马斯 · 戈德韦尔（Thomas Goldwell）的指导下进行，这位神父过着远离故土威尔士的生活。[44]

罗马的犹太人在城市的经济生活中也扮演着重要角色。由于教会继续禁止基督徒放高利贷，犹太人便如同过去一样控制了高利贷生意。他们的服装生意也格外兴隆，即使是在犹太区律法颁布之后，他们仍然被允许每周去"那沃那市场"（Piazza Navona）一次。在那里，他们展销各种各样艳丽夺目的服装。那高高悬挂着的衣服、布料以及帷幕，成了罗马城一道亮丽的风景线。犹太人企业家也将他们那崭新的工业机会带到了罗马：他们做着布匹、丝绸等生产和制作的实验——圆形竞技场的废墟，成了从事这些实验的简便场所。罗马人对丝绸生意的兴趣在一则消息的激发下猛增，一位威尼斯的犹太人研制出了一年可以孵化两次蚕蛹的一种办法。一位家具行业的发明家发明了

* 拉比（rabbi）：对犹太教经师的尊称。

一套可以折叠的床和桌子(未能行销),还有一位发明家则试图研制射击威力超过五十支火绳枪的机枪。[45]不过,无论生意兴旺与否,犹太人都不得不忍受世俗和教会当局随意施加于他们头上的经济压榨。那些已经皈依了的犹太人,尤其要时刻提防,以免被指控信仰倒退。一旦遭到这种指责,宗教裁判所立刻就会使用种种残酷手段展开审讯和调查。格列高利·马丁描述说,16 世纪 70 年代,宗教裁判所的作用是:“执行反对异教徒、背教者、邪术者、通陈者的行动:所有这些手段,都用来拯救他们的灵魂,所有赐予他们的赦免,将促使他们改过自新。”这些话语背后的威力是,单在安科纳,至少有十多个犹太人被处以火刑,尸体灰飞烟灭。[46]

整个 16 世纪,葡萄牙人完全清楚犹太人逃离该国的事实,无论是逃往安科纳(最初,教皇允许他们去那儿避难),还是果阿和科钦。在果阿,1560 年,宗教裁判所在大审判官的主持下正式开张。但在此前(确切地说是 1543 年),它已经宣判了它的第一个受害者——一位名叫热罗尼姆·迪亚斯的新基督徒医生。可能是因为被检举秘密地举行犹太教礼拜仪式的缘故,所以他被烧死在火刑架上。[47]到了 16 世纪 60 年代,一部分犹太人在科钦建立了南果阿,致使天主教神父们戏谑地将当地的印度统治者称为“犹太人的国王”,[48]新基督徒们有时也遵从这位印度统治者的统治。继神父们被迅速派遣到南方搜寻“不忠实的犹太人”之后,该地区的一些犹太人相继被捕,并被送往果阿接受审讯。[49]宗教裁判所派遣的代表监视着“白犹太人”——葡萄牙犹太人的一举一动,因为这些“白犹太人”听说科钦已成为犹太人的庇护所,便纷纷设法经土耳其和霍尔木兹抵达了果阿。他们似乎被认为比“黑犹太人”更具有危险性。“黑犹太人”指的是同印度南方本土异族人通婚的犹太人,或者是在较早时期皈依了

犹太教的当地人。[50]

1571年，当塞巴斯蒂安国王的心腹——巴塞洛缪·德丰塞卡(Bartholemew de Fonseca)受派担任果阿宗教裁判所的审判官之后，犹太人的处境变得更加艰难了。丰塞卡当时尚未年满三十，对于这一新任命欣喜万分。在他眼中，新基督徒——或者他更喜欢称呼的"谋杀上帝之人"——正在吞噬着印度。他常常大言不惭地吹嘘，说自己审讯了无数次，又有无数人被他送进了监狱；他也经常恬不知耻地表示，"我烧死了谁谁的父亲、祖父，把谁谁的尸骨从坟墓中挖了出来"。[51] 1578年9月，就在利玛窦抵达果阿两个月之后，有人发现，丰塞卡得意洋洋地记述，他已经给"这块土地放了把火，把异教徒和背教者的尸体烧成了灰烬"。[52]从利玛窦早期的一封信中可以知晓，对于印度那致命的火刑(autos-da-fé)的盛行，利玛窦感到十分的不安。1575年和1578年，果阿先后爆发了两起大规模的火刑事件，这令利玛窦更加惶恐不安。在第一起事件中，共有十九人被活活烧死，其中两名为路德教教徒，十七名为犹太教教徒；第二起事件中，被杀的不止十七人，全都是"犹太异教徒"。[53]

在所有这些事件中，耶稣会的地位十分微妙。火刑不仅制造着恐怖，而且也催生了精心设计的社交聚会。在教堂里，在大街小巷，经常举行盛大的仪式。在教堂里举行仪式通常是为了进行调查研究，而在街上进行的仪式中，由受害者和法官组成的游行队伍往往排成一条长龙(许多放弃过信仰的忏悔者和被宽恕的人们也加入队伍，此外还有小部分面临死亡威胁的人们)。通过没收那些有罪之人的财产，火刑也成了教会神父和宗教裁判所工作人员收敛资财的主要来源。[54]耶稣会神父的任务是为那些被判有罪、即将送上火刑架的人们做忏悔。他们扮演着官方的角色，往往在审讯中充当陪审推事，在判刑时充当连署

人。[55]另一方面，感谢墨奎里安会长(General Mercurian)*的努力，他在16世纪70年代作出决策，广泛搜罗最具有聪明才智的人员，大量的犹太新基督徒于是加入耶稣会行列，他们中的一些人(包括曾和利玛窦一道乘坐"圣路易斯"号的一位神父)在印度重要的岗位上恪尽职守，最后殉职。[56]

在印度的耶稣会士并没有过多地将精力集中在穆斯林或犹太人身上，而是投在了果阿南部为数众多的本土基督徒身上。在这里，我们可以从来往信件中再度获知，年轻的利玛窦作了全神贯注的考察。这些通常被称为"圣托马斯基督徒"的人们，既给耶稣会神父们带来了问题，也带来了机遇。据传统的教会记载，使徒圣托马斯曾沿着贸易路线穿过小亚细亚，接着顺印度西海岸南下，在抵达今天的马德拉斯**(他在那里遇害)之前，已在科钦发展了大批的皈依者。[57]欧洲人对这些也被称为"马拉巴尔***基督徒(Malabar Christians)"的人们有着基本的了解，他们在经历了最初的一阵迷茫之后(其中最早抵达南印度的葡萄牙航海者们曾顶礼膜拜印度教女神卡莉，误以为是圣母玛利亚的化身)，与真正的南印度基督徒建立了联系。这些南印度的基督徒们，为了求得葡萄牙的保护以反对当地的穆斯林王侯，向他们的"发现者们"行贿，而葡萄牙人也趁机从中迅速牟取暴利。他们答应提供保护，交换条件则是获取科钦那高盈利的胡椒出口贸易的实际垄断权。[58]

对马拉巴尔基督教教义作更进一步的探究，便可发现他们认为玛利亚是基督的母亲，而不是上帝的母亲。这种信仰特点

---

* 指的是 Everard Mercurian(1514—1580)，耶稣会第4任会长。

** 马德拉斯(Madras)：印度南部濒临孟加拉湾的港口城市。

*** 马拉巴尔：印度西南部一沿海地区名。

说明他们是聂斯脱利教徒，即早期基督教的一个分支，后被指斥为异端。他们依然从这一叙利亚教派中汲取精神动力，遵从该教派的领导。

16 世纪，天主教徒们为如何处理这些新的任务产生了分歧，而这一分歧又导致了极度的混乱。于是，科钦教堂的一位主教遭到了参加果阿宗教会议的教士们的猛烈抨击，说他实属异端。而与此同时，这位主教正努力劝说葡萄牙统治者和教皇相信其教义的正统性。很明显，他是想谋求红衣主教的职位。[59]在利玛窦抵达印度之时，教皇已决定将科钦基督徒的管辖权分派给两位对立的主教。那两位主教都同叙利亚聂斯脱利教派鼻祖有渊源关系，但都声称自己是绝对没有脱离罗马教范畴的正教。葡萄牙人对两者都持怀疑态度，因为他们要求候选者效忠于他们的权益。其中一位大主教名叫西蒙(Simon)，得到了方济各会修道士们的荫庇；另一位则名叫亚伯拉罕(Abraham)，更多地得到了耶稣会的支持。耶稣会支持下的亚伯拉罕在竞争中占据优势，他在耶稣会士的帮助下，在威佩库特(Vaipikkotta)建立了一所大的神学院，进一步巩固了自己的地位。在这所神学院中，有五十名学生在学习拉丁文和迦勒底语的祈祷书与神学课程，并用叙利亚语言举行礼拜仪式。但情况总是变幻莫测的，到了 1579 年 11 月，利玛窦因得过一种危险的疾病而被送往科钦疗养——事实证明那是一种几乎置他于死地的高热病，就在同一个月里，与他同事的几位耶稣会士因患同样的病症而死亡。在科钦逗留期间，利玛窦仍然认为很难区分两位主教各自的主张。[60]

尽管管辖权限方面发生纠缠，但利玛窦十分清楚，一些不合规则的礼拜仪式已被纠正。考察马拉巴尔神父的早期观察家们曾有过如下记述：

> 他们的削发形式刚好相反。在本应削发的地方留着头发，而应留头发的一圈却被剃光。他们身着白色衬衫，头戴穆斯林头巾，赤脚走路，蓄着长长的胡子。如同我们一样，他们极其虔诚地在祭坛前做弥撒，在胸前画十字。如果你同他们两人一起行走的话，他们随时准备帮助你，一边一个。他们用咸面包而不是用圣体交流，他们竭尽全力为所有参加仪式的教徒们祝圣，他们分配所有这些，就像是神赐福的面包。每个参加礼拜的人则走到祭坛脚下，从神父手中接过它。[61]

然而，利玛窦可以看出，他们已经发生了令人满意的变化。到了那时，"除了语言，我们两个教派之间已没有什么区别"。如果罗马能给科钦寄来印刷品材料的话，罗马的每日祈祷书和弥撒祈祷书完全能被转译成双语经文。这样，两者间的这一差异也能立刻得到消除。[62]

由于果阿社会许多西方神父的嫉妒或紧张心理，许多更有天赋的印度学生被他们拒之门外，无缘接受高深的神学训练，利玛窦对这种现象感到十分沮丧，我们可以通过其他资料获知这一点。当地的印度人，"无论他们学识何等渊博，但同其他的白种人相比，还是很难获得神父们的信任"。[63]由此我们不难揣测，对于耶稣会神父们竭力阻止宗教裁判所向当地基督徒施加酷刑的举动，利玛窦自然持同情态度。至少，这些基督徒们还有二十年的宽限期去努力弥补他们同罗马之间的差异。但是，这种宽容的态度在当时并不普遍。大约在利玛窦抵达当地的十年前，约有三百二十名当地的印度基督徒被送交果阿宗教裁判所接受"审讯"。[64]利玛窦明显地察觉到这些印度基督徒在仪式及服饰方面发生了令人满意的彻底变化。1580 年 1 月 18

日，利玛窦写信给他科英布拉的神学老师埃马努埃莱·德戈埃斯（Emanuele de Goes），信中陈述了这位老师可能很感兴趣的一些内容：

> 如今，他们的服饰已开始模仿葡萄牙神父（并剃掉了胡须），弥撒时穿的祭服也和我们如出一辙。他们用圣饼祝圣，而不是他们原来喜欢用的面包。他们向他们的人民赠送同样的圣餐，更经常地使用完整的礼拜仪式，现在还增加了他们从未使用过的坚信礼和敷擦圣油礼。就连建造教堂，现在也开始模仿我们的风格了。[65]

就在写下这段文字后不到四年，利玛窦自己却已经剃掉了头发与胡子，身披佛僧的僧袍，坐在了华南地区的肇庆城。出于相信中国僧侣们的穿戴可以增添荣耀与神圣感，他放弃了自己作为一个局外旁观者的奢华衣着，使自己进入了一个适应中国文化的世界。他早已盘算好了自己的计划：中国人对他的玻璃三棱镜、闹钟和书籍兴趣浓厚，成群结队造访他的小屋，然后，他就能劝说他们皈依西方宗教。那陈设在私人小教堂祭坛上的圣母玛利亚与圣子像，丰富着人们的视线，更为他增添了说服力。[66]

利玛窦自以为走了正确的一步。1585 年 11 月，他在写给校友富利加蒂的信中，谈及了肇庆城内西方人的情况："你大可以想像一番我现在的模样：我已经变成了一个中国人啦。我们的服饰打扮，我们的容貌举止，我们的待人接物，在所有的外观特征方面，我们都已经变成了中国人。"[67] 和他之前的许多欧洲人一样，他发现基督教和佛教在外观方面存在着许多相似的地方：教士的长袍、仪式中吟唱素歌、崇奉禁欲和苦修、庙宇、神像、塔、钟，乃至某些雕像与油画像。于是，他可以开玩笑地表示，一

半意大利人（剪着非常整齐的短发），一半葡萄牙人（剃掉了胡须），外加遵行基督教的基本教仪，仅须如此，在中国人眼里就成了一位佛教和尚。[68]

数年之后，利玛窦方才领悟到自己描绘了一幅错误的外在肖像。相似并不能带来声望的显赫。他逐步认识到，虽然自己已经游离了最初的位置，但大多数佛教僧侣在中国的地位却是极其低下的。1592 年，他带着歉意写信给阿夸维瓦会长说："为了获得更高的地位，我们已经不在大街上步行，而改乘轿子，由轿夫们抬着走，如同有地位的人那样。在中国这个地方，我们非常需要拥有这种荣耀。没有它，我们的传教工作无法在这些异教徒中取得进展。在中国人心目中，洋人和教士的名声是十分邪恶的。我们需要这些或其他类似的手段，以便向中国人表明，我们并不像他们自己的僧人那样是邪恶之徒。"[69]一些有影响的中国学者和他的上司瓦利尼亚诺对利玛窦的想法十分支持，于是，到了 1595 年夏天，利玛窦作出了最后的决断。他给澳门的朋友爱德华多·德桑德写信说：

> 我们蓄起了胡子，头发也已经留到了齐耳长。与此同时，我们也穿上了文人墨客们参加社交聚会时的装束（与我们原来穿的僧服截然不同）。我第一次出外远足了，留着大胡子，身着达官贵人们出游时经常穿的长袍。这袍子用紫色丝绸缝制，襟边、衣边、衣领镶有近一掌宽的蓝色丝绸；悬垂的长袖也镶有同样的边，与威尼斯人的服饰样式非常相似。紫色绸袍上还配有一条蓝色腰带用来束腰，以使长袍敞开得更自如些。[70]

身着这身绸袍，再搭配一双精心绣制的缎子鞋，利玛窦肯定是风度翩翩，远胜以往任何时候（自他以学生身份行走于罗马街头以

来)。罗马神学院的意大利学生(他们享受着教皇的特殊保护和提供的奖学金),身穿蓝色或紫罗兰色长袍;而其他学生,自费读书的、国外过来的或者奖学金少一些的,只能同声望较低的学院里的大多数学生一样,身穿式样简单的黑色长袍。[71]

利玛窦对中国不同社会阶层看法的重大转变,来得比较缓慢。在中国呆了一年之后,他第一次作出了有关评论。他判断,中国有三个影响较大的宗教派别:儒教、佛教和道教。他感到,学者阶层的儒教是最为重要的宗教体系,虽然他们既不相信存在天堂,也不相信灵魂的永存,并认为其他教派所谓的鬼魂与来世是无稽之谈。[72]一年之后的1585年10月,他在给阿夸维瓦会长的信中表示,他已经注意到了问题其实更为复杂:从本质上看,中国学者阶层的儒教与古代希腊社会中伊壁鸠鲁学派的许多主张相类似;与之相反,较低的社会阶层总体上似乎与毕达哥拉斯学派相似,因为他们关于灵魂永存的信仰同那个更为宽泛的信仰——相信灵魂可以在人类社会与动物王国间轮回、转世——相一致[73]。

这一分析逐渐为另一个观点所替代。利玛窦竟然认为,在被人们称为佛教与道教的不同教义的基本主题中,都含有对基督教三位一体的拙劣模仿,亦即把三个分离的神混为一体。在中国发现存在着错误的三位一体观念,这在利玛窦看来,完全是鬼神之力的完美写照,"清楚地表明了这三个分支的源头,也就是这一切的创造者,试图成为与自己的创世主相类似的人,从来没有停止他那令人难以置信的探索"。[74]利玛窦也对居儒教核心的国家与家庭的伦理观、对中国人祭拜祖先和孔子礼仪的意义、对某种程度上充当"培养文人的真正场所"的儒教学校等等,作出了更为敏锐评价。但是,他也看出,正是由于儒教对来世的存在与否问题保持着绝对中立的态度,所以,许多儒学家"除了属

于儒教教派之外，还信奉另外两个教派之一”。[75]由此，利玛窦对中国这三个主要宗教流派的新组合体，及由此而生的中国明朝后期调和主义的发展作出了的评价：“那些自视为最贤德的人所持的一个最普遍的观点是，三个教派可以融合为一，人们可以迅速地掌握其精髓。据此，他们欺骗了自己，也欺骗了他人，并带来了极大的混乱。因为在他们看来，对于宗教而言，谈及它的方式越多，给这个王国带来的益处自然也越大。”[76]

由于利玛窦对中国三个宗教与伦理思想的主要流派已有所认识，这也就使他得以发现他曾在欧洲认知的伊斯兰教、天主教和犹太教三个宗教派别那已被歪曲但却还清晰的映象。也许利玛窦在来到中国之前，已经读了一些有关伊斯兰教在中国盛行情况的书籍，因为加莱奥塔・佩雷拉(Galeota Pereira)和加斯帕尔・达克鲁斯(Gaspar da Crutz)都曾在他们公开出版的书籍中提到过这个事实。对于穆斯林抵达远东并传播教义的方式，利玛窦曾作过相当深入的思考。[77]到了中国一年之后，他了解得更多了，尽管他在强调“摩尔人”在中国的存在时，又表示对于他们如何抵达是“一无所知”。[78]接着，他更广泛地了解到穆斯林商人通过陆路——途经波斯、中亚到达中国西部地区——开展贸易活动的不同方式，他们主要是去寻找玉石、麝香和大黄之类的物品的。由此利玛窦形成了一幅关于穆斯林势力的更为精确的图像，他在不同的场合，称成千上万的穆斯林为“撒拉森人”、“摩尔人”或“土耳其教派的追随者”。[79]1598年，利玛窦第一次访问北京，听说有两个来自阿拉伯的穆斯林正好也来到中国，带了几头狮子作为礼物献给当时的明王朝，受到了礼遇。这则消息引起了他的兴趣。于是，他派了一位中国基督教信徒去拜会那两个人，以期更多地了解他们的背景。[80]

鉴于贸易路线的情况，中国大多数穆斯林定居在中国的西

北地区——山西省和甘肃省。那儿，过去是古老的西夏王国的统治疆域，1227 年西夏为蒙古所灭。对于“帖木儿帝国”崩溃的详细情况，利玛窦并不了解，他也并不知道穆斯林在中亚地区的移民浪潮。然而没多久，利玛窦便对伊斯兰教在中国的传播情况了如指掌了。他记述道，1599 年，学者型官员祝世禄（就是他把利玛窦推荐给了砚台制作家和出版家程大约）竭力劝说他定居南京，理由是，南京能够宽容外人，“那里居住着大量追随穆罕默德教的撒拉森人”。[81] 他还记述说，在广州这个港口城市，也居住着大批的穆斯林。[82] 利玛窦说：

> 由于中国边远的西部地区与波斯国相接壤，所以，在不同的时期，伊斯兰教的众多追随者们便相继进入了这个国家。他们几乎在中国所有的省市定居，在那儿，他们拥有华美的清真寺，吟诵经文，施行割礼，举行礼拜活动。但就我们所知，他们并不像传教士们那样热衷于传教；他们遵守中国的法律。
>
> 由于这些原因，他们被视为中国本民族人民，也不被怀疑会策划谋乱。他们可以进入官学读书，也可以进入官僚机构任职。[83]

明代中国的穆斯林的确对他们以往的做法作了一些重要的修改，例如，他们放弃了宣礼塔，宣礼员只从寺院内门口传叫信徒们祈祷。[84] 但是，用阿拉伯文翻译的中国经文一直流传到了中亚地区，这一发现有力地证明了伊斯兰教在当时的中国扎根发展的事实；使用汉语的穆斯林文学取得了缓慢但却明显的进步——以上这些，反映了利玛窦的分析，都是着眼于积极的愿望。[85]

其他两个教派——聂斯脱利基督教和犹太教，它们的情况

就迥然有别了。利玛窦惊奇地发现,在南京和华中的其他地区,居然还有基督徒们生活的小块地区,但统共加起来也只不过"五六家"。他们似乎早已丢弃了先前的信仰,把教堂建成了寺院的模样,在许多情况下甚至皈依了伊斯兰教。唯一遗留在他们大多数人身上的基督教的痕迹,只不过是似乎还懂一点圣诗集。[86]当地的中国文人们,或是通过第一手的观察,或是通过一些民间传说,多少也知道聂斯脱利基督徒们是留长发的,于是便劝说利玛窦,要他丢弃效仿中国僧侣们剃光头的做法。[87]从语言形迹分析,利玛窦推测中国第一批聂斯脱利基督徒来自亚美尼亚。他曾在北京亲眼看到过一口古钟,上面雕刻着一座教堂、一个十字架和一些希腊字母。由此他进一步推断出他们是来自东正教某个分支的移民。利玛窦还通过不同的途径了解到,在16世纪早期,似曾发生过宗教迫害的传言;出于恐惧,中国的基督徒们被迫放弃了自己的信仰。[88]1608年,利玛窦终于派了中国耶稣会的一名在俗教友,以及新近皈依的一名开封市民,到河南开封,试图揭开这个奥秘。他们的确找到了几名这样的基督徒,但发现这些人的态度全都十分冷漠:"他们不愿意承认自己是(基督徒)的后裔。要么,他们是害怕询问他们的人会带给他们伤害;要么,就是这些(基督徒)的后裔们希望成为中国人。"[89]

1602年,有一位"摩尔人"告诉了利玛窦一则消息,令利玛窦更添一份焦急和关注之情。据那人说,在前西夏王国控制的边远的西北地区,当时居住着很多穆斯林,还有"一些长须飘飘的白人,他们建造了带有钟楼的教堂,信奉圣母玛利亚和以塞亚(称耶稣为我们的主),崇拜十字架"。[90]由于这些基督徒坚守他们的信仰,并有着同早期教派关系密切的明显迹象,利玛窦当然很想核实这则传言的确切性。然而,相隔的距离实在太过遥远,

1605年7月，他伤感地写信给阿夸维瓦会长说："由于行程还缺少一些斯库多，我们没有办法派人去查明他们的人数，以及他们来自何处。"想要确认这些基督徒如同在印度的那些人一样是聂斯脱利派教徒，这一任务只有留待利玛窦之后的传教士来完成了。[91]

利玛窦早期所了解的关于这些基督徒的信息，大多数来自在中国的犹太人。他不无讽刺地指出，这些中国的犹太人，倒比那些基督徒更乐于谈及他们的信仰。[92]在中国发现犹太人，要比发现穆斯林（他十分清楚穆斯林在东南亚和印度的势力十分强大）或基督徒更令利玛窦惊讶不已，因为关于他们定居于东方的传闻长期以来十分多。利玛窦在书信和《利玛窦中国札记》一书中，曾不止一次地讲述那令他激动难抑的时刻：有一位名叫艾田（Ai Tian）的六十岁老人，在1605年的一个夏日，造访了他当时在北京的居所，与他见了一面。一开始，彼此发生了一些误会：艾误以为圣母玛利亚、幼年基督和施洗者约翰的油画像是利百加*、雅各和以扫**，于是他认为利玛窦是犹太人。他告诉利玛窦说，在开封有七八户犹太人，他们的教堂耗资一万斯库多；他自己的两个兄弟懂希伯来语；在杭州甚至还有规模更大的犹太人社区。利玛窦给老者看了《普朗坦圣经》中希伯来语部分，艾认得出那是希伯来语，但却看不懂。[93]为设法了解犹太人在中国的历史——当时关于犹太人于公元一至七世纪期间所到地方的文字记载存在着矛盾之处，于是，利玛窦派了一名耶稣会士前往开封的犹太人教堂。那名耶稣会士受到了谦恭有礼的欢迎，他

---

* 利百加（Rebecca）：《圣经·创世记》中 Issac 之妻。

** 以扫（Esau）：Issac 和 Rebecca 之子，将长子名分卖给了雅各。

观察到，教堂里的希伯来语《摩西五经》* 的确和《旧约圣经》的前五卷十分相似，只是希伯来语的经书"没有使用标点符号，好像是旧版"，这说明这个犹太人社区的古老性。尽管那些犹太人已几乎没人能读懂希伯来语，但大多数仍保留着施割礼等习俗；生活在北京的犹太人则对饮食教规有所忽略。[94] 利玛窦发现有几个犹太人对自己的宗教怀有不满，也不太在意拉比，因此他非常自信地认为，这是个劝服他们皈依基督教的大好机会。他记述道，只是时机还不成熟，还不是把他的理论付诸实践的时候。在《利玛窦中国札记》中，他还声称，由于自己已经是个有名望的学者和宗教活动家，开封的一些犹太人甚至希望他，以拉比的身份和他们一起生活。[95]

艾曾经告诉利玛窦说，在他阅读了开封城内广泛流传的利玛窦那本用汉语阐述"一神论"观点的书后，他立刻判定，利玛窦肯定是个犹太人。[96] 同样，一些中国朋友也劝说利玛窦应当像穆斯林那样去谋个一官半职。这使利玛窦产生了极大的兴趣，并征询瓦利尼亚诺的意见。在中国，清真寺随处可见，《古兰经》公开流传，这给伊斯兰教带来了基督教所没有的传播优势。[97] 利玛窦在用汉语撰写论述基督教教义的第一本书时，把基督描述为一位先知和老师，但并没有介绍耶稣被钉死在十字架上的故事。[98] 于是，南昌的许多文人指控说，耶稣会教士们"散发了许多绘着一个鞑靼人或撒拉森人的图片，并称画中人为上帝，上帝来到这个世界，赐给人们财富和繁荣"。[99]

尽管利玛窦早已脱掉了和尚们的僧服，但他并没能获得梦寐以求的儒学家的新身份。1602 年，他终于被获准早朝觐见，匍匐在空荡荡的皇帝御座前——之所以空空如也，是因为万历

---

* 《摩西五经》，犹太教和基督教指《圣经》的首五卷。

皇帝早已不理朝政，不再接待礼节性的来访了。三名陪同觐见的中国穆斯林向利玛窦传授了朝拜礼仪，因为中国的官员们直觉地将利玛窦和穆斯林看作了"一体同胞"。在礼部的宿客处，利玛窦和撒拉森人一同留宿，彼此间酣畅淋漓地谈论着外面的世界——威尼斯、西班牙、葡萄牙、霍尔木兹和印度的风土人情。[18]万历皇帝对利玛窦前来朝觐十分高兴，当他听说了耶稣会士想来见他一面的消息之后非常感兴趣，虽然没有亲自接见，但却指派了宫内的几名画家为这些在北京的教士们画了幅全身画。据目睹当时情景、并为利玛窦牵线联络的太监介绍，皇帝欣赏了完工后的画像片刻，误认道："他们是回回。"[19]

这并不是说，利玛窦从此丧失了应有的视传教为天职的意识。在他精神颓废沮丧、陷入低谷之时，总有另外一些东西使他振奋，促他振作。比如，在印度期间那段最为失落的时期，利玛窦收到了耶稣会士、历史学家吉安·彼得罗·马费伊的一篇文章，那是马费伊为自己的巨著《葡萄牙在亚洲的扩张》而写的序言。起初，利玛窦并未特别在意马费伊关于印度地理、政治问题的描述，而是相当尖刻地认为，如果马费伊能从"一个高贵的马费伊人或一个聪明绝顶的婆罗门"那儿获取资料的话，该书可能会更精彩些。[19]但是，当他拜读了马费伊的新序之后，他的心情完全改变了。在短短几页纸头里，马费伊精辟地描述了上个世纪由西班牙和葡萄牙人并驾齐驱完成的世界探险；亚伯拉罕及其子孙们在传播《圣经》过程中扮演的角色力量和重要意义；罗马在教会统治事业中扮演的角色力量及其重要意义。全球性的探险活动，国家间的贸易往来，以及福音传道汇聚成了一项巨大的冒险事业。马费伊记述道，对这一历史进程的认识，有着极其重要的价值：在看到基督教的迅速传播时，人们会充满欢乐之情；在看到所遇魔鬼的可怕力量时，人们会悲伤难抑；而在想到

上帝可能会因已经完成了使命而给世界带来末日时，人们的心情苦乐参半，同时也充满了担心忧虑。马费伊表示，由于他即将展开的故事曲折离奇，他本人除了产生怀疑和不信任之感外，早已无所畏惧。[13]

马费伊大胆评论了特殊的人类命运与上帝为人类制定的宏伟计划之间的内在关联性，他（在一番彬彬有礼的自谦后）同样大胆地阐述了自己要探索上帝使命的决心：

> 世间万物，除了宇宙秩序之外，没有什么比它本身更为奥秘无穷的了；它的一切是那么的永恒和有规律可循了。与此同时，没有比人性弱点更难以了解的东西了。然而，在一定程度上，人类具有意识，能够进行推理活动，人类面临的死亡促使人类不断提高自己的能力，按照事物的本来面目去判断事物。似乎是神圣的天意运筹帷幄，奠定了世间万物的基础，它把握了未被注意到的有利时机，以深奥的方式，不断地向完美的目标进发。[14]

显然，马费伊在简短的序言中所使用的语言及其表现手法，令利玛窦感到无比的惊讶。他在给马费伊的回信中说："我完全为您的历史的序言而欣喜万分，任何其他的读者在拜读了这些内容之后，也会有同样的心情。尽管我无缘成为您整部作品的合格鉴赏家——部分地是由于我对它一无所知，一个同样重要的原因则是，出于我对您的挚爱之情，我不可能对您所做的任何事情感到不快——我还是不能不说，'窥一斑而知全豹'，仅仅从您的这篇序言中就可对您的大作有很好的了解，其他人肯定也会有同感。"[15]

耶稣会会长克劳迪奥·阿夸维瓦，十分善于激发传教士们

献身于上帝和投身于历史性事业的这种兴奋之情，他通过信件不断地鼓舞着第一线传教士们。他告诉他们说，远东的传教事业，为当前“问题丛生的教会”提供了“宝贵的机会”，它也强有力地证实了《以赛亚书》中第四十一章十八节中上帝的伟大预言：

> 我要在净光的高处开江河，
> 在谷中开泉源；
> 我要使沙漠变为水池，
> 让干地变为涌泉。[166]

1586 年 5 月，他写信告诉利玛窦及其同事说，日本成千上万名基督徒皈依的消息实在令人欣喜万分，但是，“目前，从中国也传来了好消息，上帝也已嘉许，我们在这里的努力”。[167] 1590 年，他又在信中写道，有时候，他也会感到心神疲惫，为需要把许多有才干的人从具有同样关键问题的欧洲调走而忧虑万分，为不得不“组织遥远地区的冒险事业，包括为那里的传教事业选派领导，指引那里的传教活动”而沮丧万分，但是在这种时刻，我常常会想起圣安布罗斯*的教导“耶稣基督的圣体就是我们的教会，我们就是从他的圣体上散发出的甜香”，或者也会想起圣保罗在《哥林多前书》第一章二十三节中的言词：“犹太教徒需要神迹，希腊人寻求智慧，但我们则传播十字架的苦难——犹太教视之若绊脚石，而异教徒却视之为愚蠢。”[168]

利玛窦认为，在一个充满敌意的世界里，没有人比耶稣会同行鄂本笃（Benedetto de Goís）更生动地例证了这项冒险事业的

---

* 圣安布罗斯（St. Ambrose，339—397）：意大利米兰主教，在职期间竭力维护基督教的权力，在文学、音乐方面造诣颇深。

精神实质和信仰。尽管他们俩人从未有碰面的机会，但利玛窦还是极为热切地从鄂本笃的同伴那里了解了有关鄂本笃那段非凡旅程的情况，并在后来作了描述，其情况之详细，远胜对其他人（无论是中国人还是西方人）的描述。在1602年至1605年的那段日子里，鄂本笃从阿克巴的阿格拉城（Agra）出发，或步行或骑马，经由阿富汗和土耳其到了长城以内的中国西北边境地区。鄂本笃原来是一名士兵，出生在亚速尔群岛，能讲一口流利的波斯语。他装扮成亚美尼亚商人去旅行，同行者是亚美尼亚的一位皈依基督徒，名叫艾萨克（Isaac）。为了寻求安全，他们跟随着四百名或更多的穆斯林商人或朝圣者一同出发。当时的海路既漫长又十分危险，天主教徒们的船只经常在途中遭受新教徒们的洗劫抢掠。鄂本笃之所以作这趟旅行，部分目的就是想开辟一条欧洲与中国之间更短的通道，但更重要的目的则是想探明该地区是否存在着一个不同于中国的“契丹国”（Cathay），据说在汗八里*大可汗曾经控制过的中亚某地，有一个独立的基督教社区。到过那儿旅行的商人不断地带回来一些传说，称那儿的人们在教堂里供奉十字架和圣母玛利亚像，他们用圣水触碰脑袋，在仪式中分享面包和酒类，并由身穿黑色长袍的独身教士们领着作祈祷。[⑩]

据利玛窦记述，在喀布尔，鄂本笃与一位来自喀什噶尔的女贵族结成了好友。她是一位虔诚的穆斯林，其时正在麦加朝圣的归途中。由于她花完了旅途的最后一笔路费，鄂本笃便卖掉了价值六百斯库多、自己随身携带准备去中国销售的靛青颜料，并把钱借给了这位女贵族。抵达喀什噶尔之后，女

---

* 汗八里（Kambaluc）：意为蒙古首领可汗的都城。元代蒙古人用来称呼大都（今北京）之语。

贵族为了报答他的信任，慷慨地赠给他四倍价值的玉石。[10]不幸的是，鄂本笃的整个旅途运气不佳，他的钱财招来了其他商人的贪欲和敌意。他在甘肃边界肃州城逗留了一年半，由于不懂中文，要么试图通过书信同北京的神父联络，要么试图征得当局同意他们跟随一个骆驼商队旅行。很快，他被骗得身无分文，除了同伴艾萨克还留在他身边。1607 年 3 月，北京的一位神父终于找到了他，出钱陪他一同回到北京，但十一天之后，他就死了。[11]

1608 年 3 月，利玛窦写信给密友吉罗拉莫·科斯塔说，现在，忠诚的艾萨克正在返回印度的路上，"鄂本笃那耗尽精力的旅程也并非是徒劳无功"。原先在宗教信仰和地理状况方面的一些疑问终于彻底搞清了：

> 现在，印度总督和所有的耶稣会士们想必都已非常清楚，根本就不存在另外的"契丹国"，以前也未曾有过，实际上只有这个中国。北京城就是汗八里，中国的皇帝就是大可汗。至于传说中居住在"契丹国"的那些基督徒们，其实也就是以前抵达这儿的人们。这些人虽说依然保留着"十字架的信徒"这一称呼，但并不知道那个十字架的真正涵义。种种迹象表明他们是异教徒，但因为他们建造的庙宇看起来很像基督教堂，有着蜡烛和祭坛，也因为他们的教士佩戴披肩，吟唱素歌，摩尔人由此认为他们肯定是真正的基督徒，并向耶稣会士们散布消息说这里有一个规模很大的基督徒社区。[12]

由此可见，利玛窦至少给他在欧洲的朋友们回信谈了这件事，尽管我们并不能确定他在同中国的友人们聊起这一富有戏

剧性的故事或含糊不清的传说时，到底会有何等程度的渲染。当然，鄂本笃的死讯在利玛窦本人去世前不过二三年，它必定会戏剧性地表现出一些关于不同宗教信仰的令人困惑又存在着冲突的观点，这是利玛窦难以随心所欲、直截了当地予以描绘的。为了强调事实的含糊不清，利玛窦给他的书取了个标题《畸人十篇》(*Ten Discourses by a Paradoxical Man*)，并在该书中十分清楚地记述了生活中的种种悲剧。在用意大利语撰写时，利玛窦将该书命名为《妄人》，但汉语版的标题对于中国的读者而言，则显得更为隐晦。因为标题中的"畸人"，利玛窦取自成书于公元前3世纪的中国古代道教经典著作《庄子》。那是在第六章，道教的鼻祖向他的读者解释世界上不同的礼仪形式和古代"真人"的行为举止：

> 古之真人，不知说生，不知恶死。其出不䜣，其入不距。翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终。受而喜之，忘而复之。是之谓不以心捐道，不以人助天，是之谓真人。[11]

庄子说，这些"真人"无需世俗百姓的惯常礼仪，尘世间的律法也同他们无甚相关，因为"他们早已和造物主一起天人合一了"。利玛窦选用了接下来一段文字中的第一句话，作为自己著作的标题。一位学生问孔子谁为"畸人"、何为"畸人"，该怎样定义"畸人"，孔子回答说："所谓畸人者，畸于人而侔于天。"[12]正如同用此观念判定的"畸人"一样，利玛窦作为一名基督徒，能够接受自己被标记为"回回"的事实，并用相同的标记，将那位西夏部落女子安放在他的记忆之宫。因为他知道，当他的殉职之日来临时，他的上帝就会明察他处境的似是而非，并会像认领古时的那些"真人"那样认领他，视他为天国的同伴。

注释：

① 利玛窦：《记法》，第 17 页。

② *FR*，第 1 卷，图版 9，对面页 194，记述了利玛窦中文译文十戒的事情，Exod，20：2。

③ *FR*，2/289、注释 1、2，关于 *Tianzhu jiao yao*。很长的注释 2(延续到第 291 页)，这是 d'Elia 写的关于利玛窦著作创作情况、方法论非常好的一篇文章。

④ 利玛窦在 *FR* 中讨论这个术语；Gen. 32：32。

⑤ 关于肇庆的情况，参阅 Bernard 之 *Aux portes*，第 196 页；关于早期地图，参阅 *FR*，1/208—9 和注释。

⑥ D'Elia 之 *Mappamondo*，图版 19、20；Giles 之 World Map，第 378 页。

⑦ D'Elia 之 *Mappamondo*，图版 23、24；Giles 之 World Map，第 377 页，仅仅提到"24 个国家"，或许反映了更早时期地图的情况。

⑧ D'Elia 之 *Mappamondo*，图版 19、20。利玛窦的地图，有关中国人对这地图的反映以及各种地图版本，参考 William Hung 的细致研究，载《利玛窦考》。Kenneth Ch'en 之 A Possible Source 也对利玛窦世界地图之亚洲部分中国材料的来源提供了非常有价值的信息。

⑨ 参考 Gregory Martin 于 1577、1578 年在罗马听到的有关传教士的叙述，载 *Roma Sancta*，第 71—74 页。也可参阅 Culley、McNaspy 之 Music，第 222 页。O'Malley 的 *Praise and Blame in Renaissance Rome* 已分析了这种传教方式的起源。

⑩ Martin 之 *Roma Sancta*，第 68—69、169 页，关于皈依者和 Baptista Romanus；Delumeall，*Vie économique*，1/217，关于语言的掌握。

⑪ Martin，*Roma Sancta*，p. 175。

⑫ Montaigne，*Journal de Voyage en Italie*，pp. 223—24；Martin，

Roma Sancta, p. 240, on open days。

⑬ Ignatius of Loyola, *Constitutions*, ed. George Ganss, p. 68;关于 Acquaviva 在君士坦丁堡的"积极"政策的情况,参考 Pirri 之 Sultan Yahya,特别是第 65—66 页,关于 Mancinelli mission。

⑭ Martin, *Roma Sancta*, p. 170。

⑮ *OS*, p. 214。

⑯ 关于辩论,参阅 Ignatius 之 *Constitutions*,第 194—95 页(par. 378), Martin 之 *Roma Sancta*,第 164 页。关于文体的形成,参阅 Ganss 之 *St. Ignatius's Idea of a Jesus University*,第 255—60 页。

⑰ Martin 之 *Roma Sancta*,第 103、116 页。St. Basil 修道院离罗马只有 14 英里,这里的全部仪式和讲道都使用希腊语。Martin,第 152 页。

⑱ Hillgarth, *Aamon Lull*, pp. 2, 6, 20;引语,见第 49 页。

⑲ Lull 之 *Le livre du Gentil*,第 210—11 页;Hillgarth 之 *Ramon Lull*,第 24 页。

⑳ Lubac, *La rencontre du Bouddhisme*, pp. 35—38。

㉑ Boccaccio 之 *Decameron*, McWilliam 译,第 86—89 页,引语,见第 88 页。Ginzburg 在 *Cheese and Worms* 中讨论了这个故事,第 49 页。

㉒ 引文见 Ginzburg 之 *Cheese and Worms*,第 9—10、51、62 页。

㉓ 引文见 Ginzburg 之 *Cheese and Worms*,第 30、77、101、107 页。

㉔ Hillgarth 之 *Lull*,第 280—87 页;Ginzburg 之 *Cheese and Worms*,第 294 页,关于 Lull and alchemy, Lubac 之 *Rencontre*,第 63 页。

㉕ Diffie and Winius, *Foundations of the Portuguese Empire*,第 323—34 页,大概的人口估计,参考同上, p. 331 n. 37。Boxer 之 *Portuguese Society*,第 12—13 页。

㉖ Costa, *Christianisation of the Goa Islands*, 第 25、30—32、59、96—97 页;关于行会条理的例外情况,参考同上, pp. 162—63。

㉗ Costa 这些言辞来自其博学且诡辩的 *Christianisation*,第 59 页,也可参阅第 120—22 页。

㉘ *Doc. Ind.*, 11/360—61, 关于演唱歌手的情况,参阅 Culley、

McNaspy 之 Music，第 241—42 页。

㉙ Costa，*Christianisation*，pp. 14 and 15。

㉚ *Doc. Ind.*，11/365；Costa，*Christianisation*，p. 85。

㉛ *OS*，第 11 页（1580 年 1 月 30 日信件）、第 4 页（1580 年 1 月 18 日）。

㉜ Correia-Afonso，"More about Akbar，" p. 58；Renick，"Akbar's First Embassy，" pp. 35，43。

㉝ *OS*，第 4—6 页，1580 年 1 月 18 日信件。

㉞ Correia-Afonso，*Letters from the Mughal Court*，pp. 58，83，110，115 n. 6。

㉟ 同上，第 77、78 页，注释 13（有很大的改动）；也可参阅第 53 页、注释 16，关于 Akbar 沉溺于鸦片。

㊱ *OS*，第 25 页（1581 年 12 月 1 日）。也可参阅 Renick 之 Akbar's First Embassy，第 40、43—45 页，关于 Akbar 的目的，包括他对果阿的防卫的视察。

㊲ 引自 Correia-Afonso 之 More about Akbar，第 60、61 页。

㊳ *OS*，第 1920 页，1581 年 11 月 25 日信件。

㊴ Brooks 之 *King for Portugal*，第 39—40、170 页，注释 14；Yerushalmi 之 *Zakhor*，第 47 页，关于 second Purim，以纪念 Sebastian 之死。

㊵ Brooks 之 *King for Portugal*，第 25—31 页；Estoile 之 *Paris of Henry of Navarre*，Roelker 译，关于法军在这次战役中的不称职。

㊶ Paci，"La Decadenza，" p. 174 n. 136 and p. 176 n. 153。

㊷ 关于犹太人在 Ancona 的情况，特别要参阅 Cecil Roth 之 *House of Nasi*，第 135—39、149 页，也可参阅 Azevedo 之 *Historia*，第 364—65 页；Martin 之 *Roma Sancta*，第 129 页，Pastor 之 *History of Popes*，14/274—75。

㊸ 主要的细节在 Martin 之 *Roma Sancta* 中，第 77—82、126、205 页，蒙田也讨论这些仪式，见 *Journal de Voygae*，第 234 页；pastor 之 *History*

of the Popes, 14/272—74,讨论了犹太人对压迫在他们身上的经济强制的反应,讨论了姓名以及皈依问题。

㊹ Martin, *Roma Sancta*, pp. 82—83, 96。

㊺ Delumeau 之 *Vie économique*, 1/502—7,提供了经济试验方面的细节。Martin 之 *Roma Sancta*,第 76 页,关于服装市场。

㊻ Martin, *Roma Sancta*, p. 241; Pastor, *History of the Popes*, 14/274—75。

㊼ Baião 之 *A Inquisição de Goa*, 1/263,关于 Dias。Azevedo 之 *Historia*,第 230—31 页,关于 Cochin,第 364 页,关于 Ancona。

㊽ Azevedo, *Historia*, p. 230。

㊾ Baião, *A Inquisição de Goa*, 1/36。

㊿ Baião 之 *A Inquisição de Goa*, 1/41、45,关于白色犹太人、黑色犹太人;Azevedo 之 *Historia*,第 230—31 页 Cochin 的引诱与转变。

51 Baião, *A Inquisição de Goa*, 1/185—87, 265。

52 Baião, *A Inquisição de Goa*, 2/55, 1578 年 11 月 25 日信件。

53 *OS*,第 20 页,利玛窦 1580 年 11 月 25 日信件。Azevedo 之 *Historia*,第 232 页。Pyrard de Laval 之 *Voygae*, 2/94—95,叙述了 1608 年左右果阿的宗教裁判所泛滥的情况。

54 Hanson 之 *Economy and Society*,第 76—79 页,对程序与预算的精彩叙述,也可参阅 Baião 之 *A Inquisição de Goa*, 1/272,关于预算;1/187—88,关于 Fonseca's elaborate procedures。Stephen Greenblatt 把宗教裁判所当作"恶魔剧场"的讨论引人入胜,见 *Renaissance Self-Fashioning*,第 77 页;A. D. Wright 之 *The Couner-Reformation*,第 43 页,讨论了这一时期"对恶魔学术上的沉溺"。

55 Costa, *Christianisation*, p. 197。

56 Schütte, *Valignano's Mission*, pp. 60 and 67, Dehergne, *Répertoire*, no. 741, p. 239,关于 Edoardo de Sande 的犹太祖母。

57 早期文本摘要载 Brown 之 *Indian Christians*,第 2 章,以及 Mathew、Thomas 之 *Indian Churches*,第 5—21 页。利玛窦关于这方面的

思想，见 *OS*，第 8 页。

㊽ Brown，*Indian Christians*，pp. 12—13，15。

㊾ 这是 Mar Joseph；参考 Brown 之 *Indian Christians*，第 22 页。

㊿ *OS*，第 8 页，利玛窦 1580 年 1 月 18 日给 Goes 的信件。关于利玛窦生病的情况，牧师所面临死亡的残酷情况以及孩童的学习情况，参阅 *Doc. Ind.*，11/699。关于 Simon、Abraham 之间的论战和 Vaipikkotta 神学院，参阅 Brown 之 *Indian Christians*，第 22—26 页，以及 Mathew、Thomas 之 *Indian Churches*，第 27—29 页。Wright 之 *The Counter-Reformation*，第 140—41 页，讨论了已经发展成为处理 Malabar Christians 的制度形式。

61 引自 Duarte Barbosa 之 *Description of the Coasts of East Africa*（bk. 2，第 600—601 页），见 Brown 之 *Indian Christians*，第 283 页。

62 *OS*，p. 9。

63 *OS*，第 20 页，1581 年 11 月 25 日给 Acquaviva 的信件。

64 Costa 之 *Christianisation*，第 198 页，相信并没有"用力"去做这件事；同上，第 195—97 页，关于耶稣会士反对宗教裁判所的辩论。

65 *OS*，pp. 8—9。

66 *FR*，1/167 n. 3 and 1/192 n. 3，关于利玛窦的僧袍的情况。关于别的话题，参阅下述第 6、8 章。

67 *OS*，72，letter of Nov. 24，1585。

68 *FR*，1/124—25，1/336—37。

69 *OS*，第 104 页，1592 年 11 月 15 日信件。我在这里把"inventioni"翻译为"devices"。

70 *OS*，第 136—37 页，1595 年 8 月 29 日信件；我在这里把"*roxa escura*"翻译为"purple"，依据是利玛窦经常使用意大利语 *paonazza* 作为 purple 的事实，后来利玛窦不断地重复着这种描述（以不同的方式），见 *OS*，第 173、183、199—200 页；也可参阅 Young 之 *East-West synthesis*，第 16 页，以及 *FR*，1/358，利玛窦在这里明智地删除了很多辞藻华丽的细节。

71 就像 Gregory Martin 所描述的，见 *Roma Sancta*，第 128 页。

⑫ *OS*，第 48—49 页，1584 年 9 月 13 日给 Giambattista Roman 的信件。

⑬ *OS*，第 57 页，1585 年 10 月 20 日信件。

⑭ *FR*，1/128。关于 Muhammad、Apollo、Termagant 的早期传统，参阅 Metlitzki 之 *Matter of Araby*，第 209 页。

⑮ 参阅利玛窦的评注，载 *FR*，1/118、120。

⑯ *FR*，1/132；晚明宗教混合的最好研究导论是 Judith Berling 之 *Syncretic Religion of Lin Chao-en*。

⑰ Boxer，*South China in the Sixteenth Century*，pp. 36—38，219—21。

⑱ *OS*，第 48 页，1584 年 9 月 13 日，*no sé cómo*。

⑲ *OS*，p. 380；*FR*，1/24。

⑳ *PR*，2/27。

㉑ *FR*，2/47。

㉒ *FR*，1/149。

㉓ *FR*，1/110—11。关于晚明穆斯林起义的情况，参阅 arbara Pillsbury 之 Muslim History，第 19—20 页；Morns Rossabi 之 Muslim and Central Asian Revolts，各处；Albert Chan 之 *Glory and Fall*，第 118—19 页。

㉔ Israeli 之 *Muslims in China*，第 29 页；Thiersant 之 *Mahométisme*，1/53，关于尖塔。

㉕ 关于早期阿拉伯语-汉语的译本，参考 Forke 之 islamitisches Traktat，这是一份非常杰出的学术解读与重建。关于明代早期的穆斯林著作情况，参考 israeli 之 *Muslims in China*，第 145—47 页，以及 Thiersant 之 *Mahométisme*，2/364—68。在同一卷里，Thiersant 翻译了 Liu Zhi、Yusuf Mazhu 的著作。雍正皇帝对穆斯林做的重要陈述，见 Thiersant，1/55—56。穆斯林教徒 Liu Zhi 的生平表明了 18 世纪中国对穆斯林的基本看法，这些内容已由 Isaac Mason 翻译并加以注释，*Arabian Prophet*（Shanghai，1921 年）。

⑧⑥ *OS*,第 290 页,1605 年 7 月 26 日给 Acquaviva 信件,*OS*,第 344 页,*FR*, 2/320。

⑧⑦ *FR*, 1/336 n. 1。

⑧⑧ *FR*, 1/112 and 114, 2/320。

⑧⑨ *FR*, 2/323,利玛窦在 *OS* 中也提到这种情况,第 344 页。

⑨⑩ *FR*, 2/141 n. 4。

⑨① *OS*,第 290 页;同上,第 289 页,参考关于同一话题的早期书信。著名的公元 718 年聂斯脱利派石碑只是在 1625 年发现的,这已距利玛窦逝世 15 年了。这方面的翻译与分析,参阅 *Chinese Repository*, 14 (May 1845): 201—29。Henri Bernard 之 *La découverte de Nestoriens Mongols*,第 14—31 页,评论他们自己早期的历史,直到利玛窦时代。

⑨② *FR*, 2/323。

⑨③ *OS*,第 290 页; *FR*, 2/317—24。Dehergne、Leslie 之 *Juifs de Chine*,第 8—12 页,概括了早期犹太人在中国的历史;同上,第 216—18 页,有一份简明的书目。

⑨④ *FR*, 1/112, 2/324; *OS*, p. 344。

⑨⑤ *FR*, 2/324—25。

⑨⑥ *FR*, 2/316—18。

⑨⑦ 利玛窦讨论了这次会谈,见 1605 年 5 月 12 日给 Alvarez 的信件,*OS*,第 281 页。范礼安于 1606 年 1 月在澳门去世。

⑨⑧ *FR*, 2/179。

⑨⑨ 致 Acquaviva 信,见 *OS*,第 360 页,关于南昌文人,见 *FR*,2/452。

⑩⑩ *FR*, 2/141—42, 145。

⑩① *FR*, 2/130。

⑩② *OS*,第 24 页,1581 年 12 月 1 日信件。

⑩③ Maffei 之 *L'histoire*, "Proemio",第 3 页,关于 Maffei 作为历史学家的早期各种问题,参考 Correia-Afonso 之 *Jesuit Letters*,第 113 页。关于他的名望,参考 Mrtin 之 *Roma Sancta*,第 245 页,以及 Dainville 之 *Géographie*,第 122—26 页。

⑩④ Maffei, *L'histoire*, "Proemio," p. 1。

⑩⑤ *OS*,第 24 页,1581 年 12 月 1 日信件。

⑩⑥ Acquaviva, Lettters (29 Sept, 1583), pp. 47—48。

⑩⑦ Acquaviva, Letters (19 May 1586), p. 78。

⑩⑧ Acquaviva, Letters (12 Jan. 1590), pp. 110—11, 113。

⑩⑨ *FR*, 2/398—402、2/393,注释 1。D'Elia 叙述了其线路的详细地图,载 *FR*, vol. 2,图版 20,对面页 396。Bernard 之 *Le Frère Bento de Goes*,第 45—47 页。

⑪⓪ 参阅 *FR*,2/437,鄂本笃在这里以 1 200 达克特卖了他的玉石,"只是一半的价值"。

⑪① *FR*, 2/434—38; Bernard 之 *Le Frère Bento de Goes*,第 102—10 页;Rossabi 之 Muslim and Central Asia Revolts,第 172—75 页,关于当时的喀什葛尔之政治情况。

⑪② *OS*,第 338 页,1608 年 3 月 6 日信件,利玛窦也详述了 Goïs,见 *OS*,第 347—50、391 页,Goïs 最早到达中国的消息,见 *OS*,第 327 页。

⑪③ 庄子:《全集》(*Complete Works*),第 78 页,标准中文版本。顾保鹄:《利玛窦的中文著述》,第 248 页。

⑪④ 我在这里通常依照译者 Watson 遵循庄子的说法(*Complete Works*),但是则依照利玛窦的"荒谬的"代替 Watson 的"畸人"(singular man)。

第二幅插图：去以马忤斯的途中

第五章

利玛窦送给程大约登在《程氏墨苑》上的第二幅画，取自描述基督复活后同两名前往以马忤斯的弟子相遇的故事。利玛窦记得《路加福音》第二十四章中的原文是这样写的：

正当那日，门徒中有两人往一个村子去，这个村子名叫以马忤斯，离耶路撒冷约有七英里远，他们彼此谈论所遇见的这一切事。正谈论相问的时候，耶稣亲自就近他们，和他们同行，只是他们的眼睛迷糊了，不认识他。耶稣对他们说："你们一路彼此谈论的是什么事

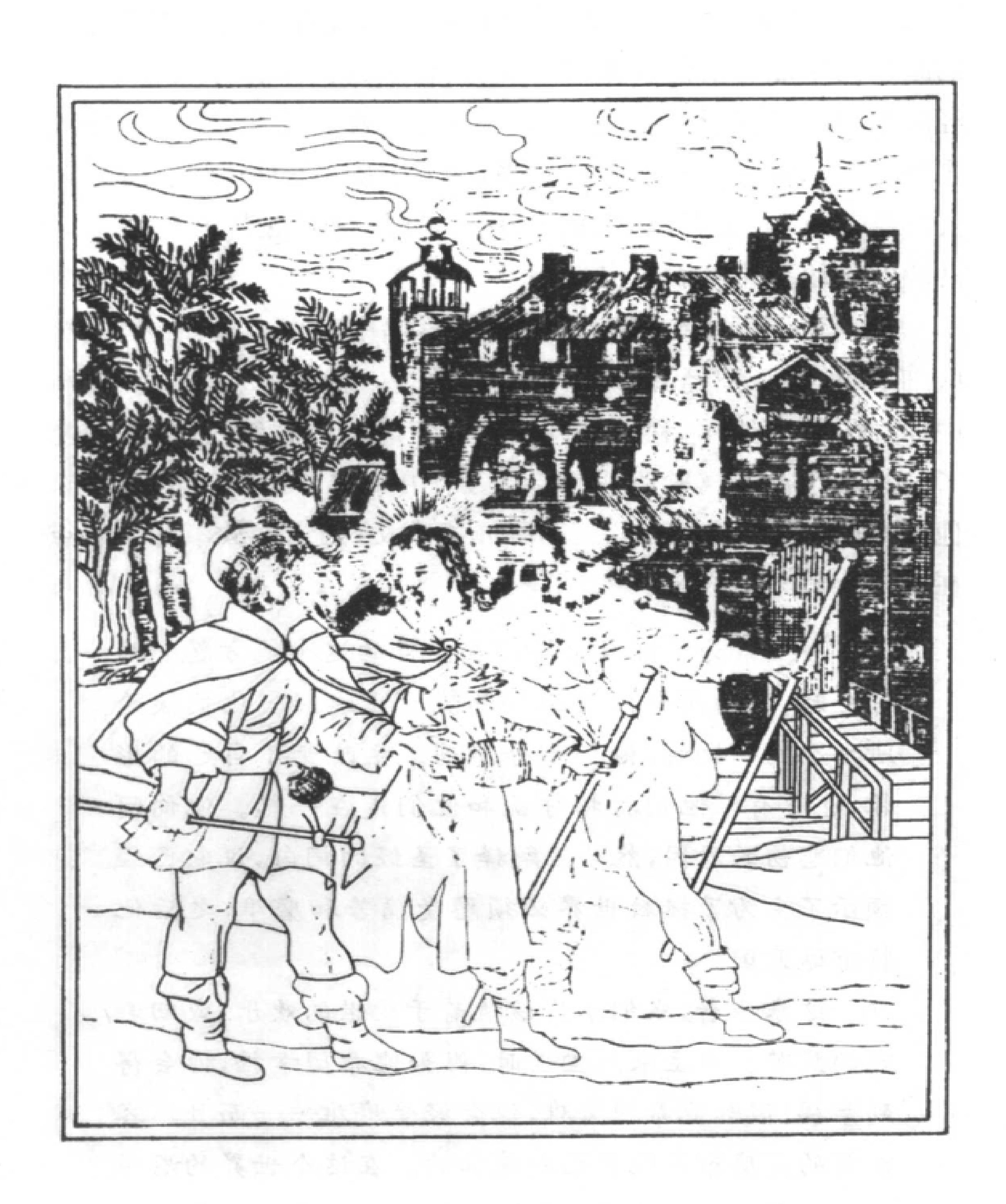
呢?”他们驻足在那里,面显悲苦。

二人中有一个名叫革流巴的回答说:“你只是来耶路撒冷做客,还不知道这几天那里发生的事吗。”耶稣说:“什么事?”两个门徒说:“就是拿撒勒人耶稣的事。他是个先知,在上帝和众百姓面前说话行事都有大能。祭司长和我们的官府竟将他押去定了死罪,钉在十字架上。但我们曾经盼望的要赎救以色列的人就是他。……”

耶稣对他们说:“无知的人哪,先知所说的一切话,你们一时总是难以相信。基督这样受苦并因而获得他的荣耀难道不是必要的吗?”于是他从摩西和众先知开始,将圣经上所指涉自己的话都讲解给他们听。

接近他们所要去的村子的时候,耶稣好像还要继续前行,他们强留他说:“时间不早了,日头已经偏西,请你同我们住下吧。”耶稣就进村与他们一同住下。到同桌吃饭的时候,耶稣拿起面包,祝福过后,将面包掰开递给他们。他们的眼睛明亮了,这才认出他来。忽然耶稣不见了。他们彼此说:“在路上,他和我们说话,给我们讲解圣经的时候,我们的内心岂不是如火那样热烈吗?”

以上这段话晦暗不明,寓意深刻,数世纪来,教会的神父们全神贯注地讨论着它的每一个细节:为什么是“七”英里呢?因为这些弟子们仍陷在耶稣受难的过程当中,他们自己也在走向能为耶稣复活提供答案的第七日的途中,但尚未到达终点;称以马忤斯为“村庄”合适吗?或者它应该是要塞或城堡?为什么仅有一个弟子有名有姓,或许其原因在于另一个弟子就是福音书



作者路加自己，他因谦逊的天性而隐瞒了自己的到场；他们未能认出耶稣，是因为耶稣改变了自己的形貌，或者仅仅是因为他们的眼睛尚不能看清他真正的本相；为什么这两个弟子说他们“曾经盼望”基督是他们的拯救者，难道他们就这么快、这么彻底地丧失了对耶稣的信仰？为什么当他们到达村庄时，基督“好像还要继续前行”？还有，当他们坐下进餐时，他到底将面包掰成了几块？每块又有什么含义？[①]

利玛窦不可能在程大约给他的篇幅中将所有这些想法、这些细节以及对《圣经》的诠释全表达进去。就像处理彼得在波涛中挣扎的故事那样，利玛窦自己对圣经进行了改编，并为之加上了这样一个标题：《聆听真理后，两个弟子摒弃了所有的虚幻》，他并未试图将“Emmaus”一词翻译成中文，因为本故事的中心点在旅途，而非终点：

> 当上帝为了拯救世界而在尘世的这个地方忍受痛苦之时，他的两个门徒正一起流亡于途。当他们谈论所发生的一切时，他们十分悲伤。主改变了自己的形容，也没有跟他们打招呼就和他们走在一起。他询问他们悲伤的原因，然后他解释了圣经的词句，说它已经预示了主为了拯救世界必须忍受痛苦和磨难，之后他将重返天国。
>
> 这意味着，我们不应该执着于尘世的欢乐，或回避它的痛苦。当主来到尘世时，假如他希望幸福，他会得到幸福；假如他希望磨难，他会经受磨难——而且不容误解的是磨难是他自己所选择的。在这个世界的磨难中蕴藏着巨大的欢乐，而在这个世界的欢乐中也有巨大的磨难在积聚。有谁能够否认这句话代表着最高的

智慧？意识到这一点后，那两个门徒以一种普通人追求珠宝和金钱的热情献身于一种充满辛酸与痛苦的生活。对于他们来说，他们的辛酸与痛苦已不复存在，对他们热爱磨难的报偿是在天国中获得永生。[②]

因此，利玛窦讲述去以马忤斯的故事，一方面是为这幅画提供解释和说明，另一方面表达了自愿接受磨难的禁欲主义思想：长期接受这种磨难最终将会走向天堂。

要是利玛窦身边有一本纳达尔的《福音肖像》的话，他可能会将书中的第一百四十一幅插图送给程大约。这幅插图描绘的是：基督与他的两个门徒坐在以马忤斯村庄的桌子旁，基督用右手将面包递给坐在左边的门徒，仆役们忙碌着将其他的食品盘拿进来，而男女主人则在一旁恭候着。但由于利玛窦没有纳达尔的书，他从威里克斯描述耶稣受难的一组版画中选了另外一幅。他在这组版画中，取错了一幅关于彼得的画，这两幅版画相互陪衬，相互映照。那张众弟子在船上的画，描述的是穷苦的人们在河里辛劳工作、拉网捕鱼的情景；而去以马忤斯的那张画则表现了几个悠闲的绅士在一个堂皇的宫殿或城堡面前深谈的生活图景——确实，他们脚穿马靴，手中拿着粗大的拐杖，衣着雅洁，好像要做长途旅行的样子。

为程大约工作的那位中国艺术家，不可能完全把握住威里克斯在画中表现的耶稣指向一个方向而门徒却力促他去另一个地方时的明暗运用和人物姿势的细微之处，他也不能清晰地复制出图画的背景特写，其中，威里克斯通过在同一幅画中时间的置换，让我们看到在耶稣最终同意去的一个府邸的房间中，耶稣正在为坐在他身旁的两个弟子分面包。[③]

然而，这并没有什么影响。就餐的情节已经完全从整个故

事中消失了，任何一个能读到程大约的书的中国人都会注意到这三个人物正在深入的谈话过程中，也会发现这三个人尽管一副行走于途的装束，但一时之间却似乎僵在原地，一动不动。假如中国读者能够读懂附在画后面的文章，他将会认识到在主身边的两个人不再力图逃避所发生在他们身边的一切，而是学着去接受它们。他还会理解，坐在中间的基督，一只手半举，正在轻声地训诫。历经磨难之后，他正准备再次回到他的天国去。

1559 年，罗马耶稣会出版其第一本主要著作，即古罗马诗人马提雅尔(Martial)的《警句诗集》(*Epigrams*)的修订本，当时，利玛窦还是马切拉塔的一个七岁孩童，刚刚开始学习拉丁文。耶稣会创始者罗耀拉的依纳爵在 1556 年去世以前，他一直希望建立一个由耶稣会所有和操作的印刷厂，他自己曾为寻找一副合适的铅字而积极奔忙过——一开始他试图叫佛罗伦萨的科斯莫·德美第奇大公(Cosimo de'Medici)捐赠一套，当美第奇大公拒绝加入耶稣会后，他又试图以四十达克特这个似乎是十分公平的价格通过威尼斯的中间人购买一台。依纳爵发现威尼斯的铅字字面太小，式样也太古旧，因此他回绝了与威尼斯人的交易。当符合他要求的铅字在罗马本地能买到时，依纳爵已经与世长辞了，这种有三万个字母的铅字中，有大、小号的罗马字母和意大利字母，且仅卖二十达克特。[4]

这种对理想铅字的探求，以及拉丁经典著作的出版，标志着耶稣会正式进入文艺复兴后期人文主义的最后阶段。选择马提雅尔的《警句诗集》作为他们首次出版的主要作品彰显了他们的目的：马提雅尔的警句中有许多以玩笑、甚至粗野的方式直露地表现淫乐的情节，然而这些令人不快的成分并不能掩盖这一事实——甚至对之有帮助——即马提雅尔在古典时代被认为是最

卓越的拉丁文体作家之一。虽然耶稣会参与角逐的世界中，纯正的西塞罗式的表达风格已经成为新的标准，它取代了中世纪晚期粗犷简洁口语化的拉丁文风，但他们发现，他们不能因为马提雅尔作品的淫秽而拒绝对之进行研究。[5]

因此，依纳爵的答案是鼓励耶稣会的学者们去对那些伟大的作品进行改编，这样会去掉所有令人生厌的材料的痕迹，但同时仍然保持这些作品中所包含的道德训诫，并可将之作为进行文体教导的合适蓝本。依纳爵将这项任务交给学者兼音乐家安德烈乌斯·弗鲁休斯(Andrus Frusius)去完成。尽管弗鲁休斯也于1556年去世，但他那时已经完成对马提雅尔的作品的改编，这样罗马耶稣会的印刷厂可以继续将之出版。弗鲁休斯还完成了对诗人贺拉斯作品的改编，由维也纳的耶稣会排印社出版。[6]依纳爵"从经典著作中除去一切可能会损害年轻人的纯真成分"的构想并没有随弗鲁休斯的去世而湮灭，在一位德国排字师傅的指导下，耶稣会的印刷业继续扩张。他利用耶稣会的学生担任他的校对人员，并开始按照依纳爵确立的目标，不仅出版经过删改的作品，而且以即便是最穷的学生也能够支付的低廉价格发行经典和祈祷文献，其中包括依纳爵自己的《灵操》和耶稣会《组织章程》。1564年，印刷机又增配了阿拉伯文的铅字，在皈依耶稣会的犹太人巴普蒂斯塔·罗马努斯的指导下，印刷厂首次出版了包括特兰托公会议关键文件的阿拉伯文译本、一本阿拉伯语语法以及《圣经·新约》的阿拉伯文译本等首批阿拉伯文作品。1577年，又得到了一副希伯来文字模，它也被用来印刷该种语言的语法和其他教学资料。[7]

依纳爵还勾勒了一个完整但略嫌宽泛的耶稣会学院的蓝图。当利玛窦于16世纪70年代到罗马学院上学的时候，原来由依纳爵构建的耶稣会学院的计划已有很大的改进。尽管利玛

窦在马切拉塔的求学经历使他能够并且一开始自己确实也想继续学习法律，然而，他决定加入耶稣会后，他又得重新开始一整套更为严格的课程的学习。这套课程在前十年中不断扩充完善，并于 1566 年形成了一套严密的教学大纲。[8]"人文素养"(humane letters)的正规训练，即在耶稣会大学内的初级训练课程，由语言学院承担。这时，利玛窦已满二十一岁，但那里有些最年轻的学生可能还只有十岁。这里，年轻人学习他们早已开始学说的拉丁文的语法详解，因为课程讲授用的是拉丁文，在校期间学生相互之间对话也要用拉丁文。他们开始学习希腊文，精读修辞学、诗歌和历史。这些课程一般需要两至四年的时间，具体要看学校和学生的能力。当这些课程修完之后，这些孩子就转到程度更高的技艺学院深造。所谓"技艺"，当时是指可以通过理智学习的那些自然科学，譬如，逻辑学、物理学、形而上学、道德哲学和数学。这些课程修完之后，还可以修习法律、医学或神学。假如选修神学，就要学习以下三种课程之一：经院神学，即托马斯·阿奎那所教导的运用理性的方法研究天启的资料；历史神学，即对教会法令和教规进行仔细的考察；最后是对圣经本身进行深入的研究。[9]

在利玛窦上学期间，依纳爵关于学生"应该记住导师所布置的一切"的言简意赅的教诲被不折不扣地执行，并为耶稣会的其他教长们所应和。依纳爵还通过建议将学习与年轻人天生的竞争本能结合起来，促使学校环境中有一种竞争的氛围。他说过，"为了使学生取得更大的进步，比较明智的是将能力相当的学生集中在一起，使他们能在神圣的竞争当中相互促进"。[10]可能正是这种"神圣的竞争"促使利玛窦和他来自厄比诺的朋友莱利奥·帕肖内(Lelio Passionei)一起在罗马学习期间，开发出各自的"记忆位置"系统。二十年后，当利玛窦生活在中国时，他仍对

此念念不忘。[11]

利玛窦在罗马读书期间，大量可供阅读的书籍使他得以不断拓展他令人惊叹的记忆力，它甚至超过了昆体良、苏亚雷兹所撰的《致艾莱尼五书》等著作中所设想的人的记忆限度，尽管我们不知道他到底读过哪些书。在他后来的生活中，他之所以能迅速地记住一连串四五百个汉字的文章，或许部分是由于像霍斯特·冯·朗伯奇(Host von Romberch)那样的理论家所开发的记忆技能。朗伯奇的著作于1533年在威尼斯首版，在书中，他依据功能性分类，为确定人脑记忆场区的各个储存空间设计了一套细致的方案，就像将一个城市划分为商店区、图书馆区、屠宰区和学校区等不同区域一样，他依据人类、植物和动物的形态或者各个客体间逻辑上相互关联的序列研制出复杂的"记忆符号系统"。[12]与此同时，具体选择记忆的形象，并将之固定于相应的记忆位置变得更加精细和复杂。这些研究记忆的专家们在设计永不忘记的生动记忆形象方面达到何种程度在古列尔莫·格拉塔鲁利(Guglielmo Grataroli)的著作中作了详细的介绍，格拉塔鲁利是一个炼丹士兼医生，他本人对构思有助于加强人类记忆能力的食疗养生法也有浓厚的兴趣。他关于记忆定位系统的著作于1553年首先在苏黎世出版，到1555年该书的罗马版本也能买到了。在认同当时流行的关于记忆形象应当"使人发笑，同情或羡慕"的理论的基础上，格拉塔鲁利研制了一套由场所、客体和人物形象三部分组成的体系。在依据常规的方法设计一个记忆点后，在每一个记忆点上安放一个客体——一只夜壶、一盒止痛膏、一钵灰泥是他首选的三个例子——然后是安置不同的人物形象，每一个都基于他非常熟悉的个人，人物名字也经过仔细的斟酌，从而组成一幅能帮助人记忆的图画。以这种方式，格拉塔鲁利快速依次想像他的朋友彼

得提起装满尿的便壶，倒到詹姆斯身上，马丁用手指在止痛膏盒里挖了些油膏，抹在亨利的肛门上；而安德鲁则从钵里取了些泥灰涂到弗朗西斯的脸上。假如人们能够通过双关语、类比或概念的联系将这些简短的故事情节与特定的概念联系起来，他们就能够保证永远不忘记这些概念。[13]

最初，正是利玛窦熟练驾驭这两种不同类型的记忆技巧——生动的形象和冗长的顺序——的能力使他对研究中国产生了热情，并在那里担任公职，获得了巨大的成功。当他1582年末到达澳门，不得不学习汉语时，他善于记忆的技能使他不仅没有被他所学的这种语言的困难所吓倒，而且对之产生了巨大的热情，并为自己取得的“飞跃”而欢欣鼓舞。在1583年2月写给他以前修辞学老师马蒂诺·德福尔纳里(Martino de Fornari)的信中，他这样写道：

> 我最近完全投入到汉语的学习之中，我可以向你保证，汉语与希腊语或德语都有很大的不同。在讲汉语时，语义是如此含糊，许多单词可以表示一千种以上的事物。许多时候，两个单词之间惟一的区别就是在四种不同的音调中你发音的高低。因此[中国人]相互交谈时，他们将要说的话写出来，这样他们的理解就不会出错——因为所有的书面文字相互都是不同的。至于那些书面文字，正如我亲身经历过的那样，假如你既没有看过它们，又未使用过他们，你肯定不会相信有这样的文字。单词及与之对应的事物以及组成单词的字母是相同的，有多少单词，就有多少字母，因此汉语有七万多单词，每一个都不相同，而且挺复杂。如果你喜欢看一些例证的话，我可以寄一本他们的书给你，并附

上解释。[14]

利玛窦继续描述他所认为的汉语的单音节结构，他还注意到表意单字所包含的普遍适用的特质，认为，其中“包含着这样的优点，即所有使用这种书写文字的国家，尽管相互之间语言不同，可以理解相互之间的通信和书本，这是我们的字母所不具有的特点”。利玛窦认真研究了单个汉字的结构形式。因此，到澳门才 5 个月，他就认为能正确地写出他所看到的任何汉字。他补充说（以一种他以前的修辞学老师十分欣赏的话语），“我的脑子里已经装了许多这样的文字”。[15]

利玛窦激动的话语中透露出兴奋之情，人们不难发现其中的原因：如果汉语“字母与单词或相对应的事物一样多”，如果人们能够很快学会将汉字分为不同的组成部分，每个部分又有特定的含义，那么对于在记忆的技能方面受过良好训练的人来说，就能很容易将每个汉字变为记忆的形象。这个过程，由于以下实事而变得更为容易：汉语与希腊语语法之间有着令人鼓舞的差别，利玛窦曾经在印度有过几年艰难的教授希腊语的经历。在利玛窦看来，希腊语句型构造复杂，必须死记硬背，而汉语就不一样，汉语句子的每一个细节都可以表现为一系列形象。他说，“在所有这些方面对我们有助益的是他们的单词没有特定冠词、没有格、没有单数或复数、没有阴性或阳性、没有时态和情态要求，他们仅仅使用某些可以很容易解释的副词形式来解决他们在语言使用中遇到的问题”。[16]

十二年后，利玛窦凭借自己特有的方法在汉语学习上取得了如此巨大的进步，以至于他准备用汉语来解释这些方法。从他遗留下来的信件中我们大致可以推测出他为取得进步而攀越的几个艰难的阶梯。1583 年底经中国人允许在肇庆定居后，在

1584年年中，利玛窦就开始作一些布道，偶尔也听听别人的忏悔。该年10月，他与人谈话时就开始不用翻译，而且感觉用汉语阅读和写作能力都不错(mediocremente)；1585年11月，他汉语口语已经非常流利，而且在中国助手的帮助下，他可以阅读任何汉语书籍。在这个水平上他因过重的工作负担和烦恼的心情而停留了一段时间。到1592年，他依然不能阅读大量的书籍，原因是："缺少老师，由于种种原因，我们似乎从来不能找到一个能为我们至少教一二年汉语的老师。"最终，在他上司的督促下，他为成功作出了最后的努力。1593年12月，他宣布要开始一项攻读《四书》——即中国人在学校里教授的儒家经典的入门书籍《论语》、《孟子》、《中庸》、《大学》——的速成计划，并试着将他们翻译成拉丁文。他请了一位经验十分丰富且博学的人做他的私人教师，因此，他在信中说，"在我步入老年之时(当时他已经41岁了)，我重新变成一个在校学生"。在连续十个月、每天上两堂长课之后，到1594年10月终于取得了突破性的进展。"从现在起，我已有足够的勇气自己用中文写作了"。[17]

1595年，利玛窦来到南昌，在此期间，他设法对自己研究的各个方面进行梳理，将自己在中文知识学习方面新获得的信心与自己经受的严格的记忆训练紧密结合起来，并巧妙地利用他的中国朋友和熟人对熟记诗书经文的渴望。在他给澳门的上司爱德华多·德桑德的信中，详细地述说了自己所取得的成绩，字里行间无处不洋溢着成功的喜悦。

> 一天，我接受一群举人的邀请，参加他们的一个聚会，席间所发生的一件事使我在他们心目中，也在这个城市其他所有的文人中获得了很大的声望。事情是这样的：我为许多中国汉字创设了一种记忆定位系统。

由于与这些文人关系较好，我希望为他们所接受，并向他们证明我通晓汉语。我知道这对于服务上帝、显示上帝的荣耀，以及我们正准备着手从事的事业都至关重要。我告诉他们，他们可以在一张纸上按照他们选择的任何方式写下大量汉字，它们之间不需要有任何秩序和关联，我只要看上一遍，就能按他们书写的方式、顺序把这些字记住。他们按照我说的做了。不按照任何顺序写了许多汉字，我将这些汉字读一遍后，就能凭自己的记忆按照他们所写的方式和顺序将这些汉字背出来。这使他们大吃一惊，在他们看来这似乎是件了不起的大事。为了使他们更加惊奇，我又凭记忆，把这些字从后朝前倒背了一遍。对此，他们全都目瞪口呆，简直不敢相信。他们马上就求我同意将形成这种记忆力的神圣法则教授给他们。于是，我的名声便迅速在这些文人学士当中流传开来，以至于一些举人和其他要人纷至沓来，问我是否愿意将这门科学教授给他们，并把我当作他们的导师，并答应将会以对待他们老师那样的礼遇待我，付给我如同付给他们老师那样多的报酬，这样的人多得数不清。

我答复说，我不能为传授我的学说而索取钱财，并且我现在尚未完全定居下来，没有一个朋友，没有一个家，并且又穷于应酬——因此我不能同意。但当我最终定居下来，有了自己的房子，我会尽量满足他们。因为说实在的，这种记忆定位体系看起来就像专门为汉字而发明的，因为它确实行之有效，每一个字母都是一个表达意义的形象。[18]

尽管利玛窦在给德桑德的信中说他没有教授记忆的方法，但我们从他给阿夸维瓦会长的信中知道，在 1595 年 11 月，他已经这样做了。[19]尽管他声称，他断然否认了中国人中关于他只需读一遍就可把任何书背出来的传闻，但从他给他的朋友莱利奥·帕肖内(Lelio Passionei，他当时住在摩德纳)的一封信中可以看出，他实际上是有意煽动中国人的热情之火："他们断定我读书只需一遍就够了，因为从此它就永远留在我记忆当中。尽管我发誓我不是这样，可他们就是不信——特别是因为我在和他们讨论他们的有些(哲学)著作时，有时为了逗趣(*per ricreazone*)，我会凭记忆找出他们的某篇文章，并立即将之一字一句地背出来，然后倒背"。[20]正如利玛窦敏锐地观察到的那样，对于为谋求官位而要不断攀登各级考试阶梯的中国有志青年来说，记住这些经典当然至关紧要，"城中最盛大的欢庆活动是当地官方或家长们为中举的人举办的，因为他们是不信上帝的人，对于他们来说，中举既是一种荣耀，又是他们一步登天的开始"。[21]利玛窦就认识一位高官(军事长官石星，他使利玛窦几乎葬身水底)，他的儿子在科举考试落榜后，身体和精神都崩溃了。当利玛窦最终在他有关促进记忆的书中写下他的想法时，他利用了这种科举及第的渴望，断言："假如一个学生试图回忆他所读的经典时，某章、某节、某行就会如在他眼前那样逼真出现在他的脑海中。"[22]

利玛窦希望通过他的记忆技巧给中国人留下深刻印象，激发中国人对他的文化的兴趣，并通过他们对他的文化的兴趣使他们对他的上帝产生兴趣。他带到中国并逐步学会翻译和重新解释的那些文化基本上都是他于 1572 年末至 1573 年 10 月在佛罗伦萨耶稣会学院和随后于 1573 年末至 1577 年在罗马学院的文学院所学的知识。[23]概括地说，它由道德哲学和数学两个方

面所组成。在16世纪70年代，这两门学科领域的拓展势头异常迅猛，一大堆材料需要以极端的小心进行整理。在道德哲学领域，依纳爵和他的继承者们都力图将年轻的耶稣会会员们训练成他们所处时代的文化生活的前沿人物，这给每一个学生增加了不可估量工作负担和繁重的学习任务。对拉丁风格的高度激赏使人们不得不去熟记一些关键的经典著作。除诸如李维对汉尼拔军前演说的改编那样的"指定作品"外，还有西塞罗的演说、昆体良的雄辩术、马提雅尔的警句短诗以及贺拉斯、奥维德(Ovid)和维吉尔的诗歌选集等等。与此同时，随着对希腊文学的兴趣不断增加，人们又要去学习伊索寓言，学习品达(Pindar)的颂歌，还有赫希奥德(Hesiod)、色诺芬(Xenophon)的作品，最后还要学习柏拉图的对话录，亚里士多德的《蛙》以及荷马史诗的选段。从所有这些典范作品中人们不仅要精选不同的风格和内容，而且还要学习表达的方式和论辩形式，这样他们就可以按照人们接受的方式提高自己的雄辩术。[24]

除此之外，人们还得对基督教与异教徒古代时期的复杂的相互联系与交往以及来自两个历史传统的文献十分熟稔。因为在反宗教改革运动期间，一种称为新斯多葛主义(neo-Stoicism)的来源复杂的学说复兴了，它将希腊后期的各种因素和早期罗马的思想与基督教的思想流派混合在一起，形成了一个基督教人文主义的变种。在此，熟记大量的文献又变得十分必要了，而且关注得多的是其道德的内涵而非其文体上的力量。于是，塞内加(Seneca)以其对老年和死亡冷静而特别的观点，奴隶出生的爱比克泰德(Epictetus)以其在一个严酷和无法预见的社会中保护个人人格完整的处方，一起成为利玛窦精神世界的组成部分。[25]

1608年春，在其生命行将结束的时候，住在北京的利玛窦

在写给他的朋友吉罗拉莫·科斯塔的信中说,“我发现,书籍是如此匮乏,以至于我现在印行的绝大多数书籍都是我记忆库的贮藏品”。那时,他记得最清楚的,可能就是这些斯多葛学派或人文主义的作品。这一年他用汉语出版的《畸人十篇》一书就是由对普拉努德斯(Planudes)的《伊索的生平》一书几乎是逐字逐句的抄录以及对爱比克泰德的著作的详尽释义两部分所组成。鉴于当时中国学者们总是喜欢引用那些充满异国情调的西方著作中的文字并将它们放到自己的文集中进行传播,原文的明晰和准确就成为头等重要的事了。[26]毫无疑问,在其早些时候出版的著作中,利玛窦同样也是依靠他的记忆力完成的。在他于1595年出版的《交友论》一书中,利玛窦随意引用安德烈亚·德雷森迪(Andrea de Resende)以同样的书名选编的数十个经典作家的作品。尽管我们不能肯定利玛窦在旅行时随身没有带雷森迪的著作,但他带的可能性不大。更有可能的是,他在学校读书期间,读了雷森迪的大量作品,并将它们深深地铭刻在记忆之中。这种假设因以下事实其可能性进一步加大:利玛窦缓慢地将他对友谊的评论由七十六则增至一百则,就像他慢慢地回忆起新的内容并将它们添加到他的记忆库之中。[27]他于1605年以《二十五言》为题出版的爱比克泰德作品选的中文版,其产生过程也大致与《交友论》一样,它尽管经过了重新整理和修改,但其所有的段落都来自于爱比克泰德一本叫作《金玉良言》(*Encheiridion*),也就是所谓的《手册》(*Manual*),是爱比克泰德篇幅更大的哲学著作的精华本。或许利玛窦随身带有这本书,但更有可能的是,利玛窦在校期间记住了爱比克泰德著作选集的内容,三十年后,当他发现在中国的环境中,爱比克泰德著作选集的内容有用处时,他便把它们从记忆中挖掘出来。[28] 1601年,万历皇帝命令利玛窦创作歌集,以便太监们能在宫廷里用利

玛窦送的大键琴进行弹奏，为此，利玛窦自然要动用青年时代刻印在脑海中的贺拉斯的诗歌以及塞内加和彼特拉克(Petrach)的美文，然后再巧妙地把它们编成歌曲集。[29]

要弄清利玛窦怎样将传统的记忆技巧应用于他所学习的另外的一个主要领域，即数学领域有些困难。利玛窦在罗马学院读书期间的数学老师是克里斯托弗·克拉维斯(Christopher Clavius)。1574年，当利玛窦刚刚转入文学院深造时，克拉维斯改编与分析欧几里得《几何原本》(*Elements of Geometry*)的富有影响的著作的拉丁文本出版了。克拉维斯既是一位杰出的教师，同时，与当时许多极力劝阻学生从事数学研究的耶稣会高级教师不同，他本人深信科学知识的价值。[30]他强调，对自然现象的细心探索有助于人对精神世界的反思。克拉维斯本人就是一位杰出的数学家和天文学家，后来还成为伽利略的朋友，他常对罗马学院的年轻的耶稣会会员们说："最关紧要的是要让学生知道，掌握科学对于正确理解其余的哲学学科既有助益又有必要。"他还以那些因缺乏对数学基础知识的理解而在解释柏拉图和亚里士多德的哲学时谬误百出的教授们作为反面例证，以引起他的学生的注意。[31]

对他的学生应该在学院中学些什么，克拉维斯有着明确的想法："天体的数量和运动、各种各样的观察，星际的相互影响——它们随着各种不同的合、冲以及相互之间的相对距离而改变——相连事物的无止境的分离、海水的涨落，风、彗星、彩虹、散发物以及其他气象学上的事物，还有运动、质量、作用、距离、反作用之间的那些对应关系等等，所有这些数学家们早就进行了深入的研究。"[32]克拉维斯写道，要想将数学这门学科真正教好，老师必须有超常的智慧，而学生如果要掌握那些他认为对他们十分关键的材料则必须以少有的认真不断加强学习。一年

级学生（*los logicos*）可以在四个月内学完欧几里得著作的前四卷，用一个半月的时间学习实用算术，用两个半月的时间学习行星的运动原理，用两个月的时间学习地理，假如时间还有余裕的话，他们还可以学习欧几里得的第五卷和第六卷。二年级学生（*los philosophos*）可以用两个月的时间学习星盘（用于测定行星和恒星的运动），用四个月的时间学习行星理论，用三个月的时间学习透视画法，其余时间用于学习钟表制造和教会历法计算方面的理论。一些表现突出的学生可以在第三年进行自学，研读更先进的天体理论、学习制造万年历、行星表以及使用象限仪，等等。[33]

利玛窦在罗马学院读书的四年中，克拉维斯一直是他的数学老师，或许也是得到克拉维斯课前辅导的小组成员之一。由于数学方面的功课的影响，他在神学方面学习的进展比较缓慢，直到 1580 年在印度期间才完成了神学方面的课程。[34] 如同绝大多数其他有文化修养的西方人那样，他本来可能对列入学生第二学年课程表中并为克拉维斯深深着迷的“教历计算”的影响有亲身的体验，因为克拉维斯著名的改进日历——以当时的教皇格列高利十三世名字命名的日历于 1582 年 10 月在欧洲正式生效。紧接着于次年在远东开始投入使用，但是，这时利玛窦与罗明坚已经进入中国并在肇庆定居。[35]

利玛窦终其一生都与克拉维斯保持着充满感情的关系。他们交换书籍，互通信件，利玛窦将他的这位老师介绍给中国读者，称他是继欧几里得之后最伟大的数学家，是欧几里得的真正继承者。利玛窦在用汉语写作的数学著作中，仅粗略地将欧几里得的名字用罗马字母书写为“Oujili”——且没有忘记说一句欧几里得生于“约一千年以前”，这会使任何一个对此感兴趣的中国人认为欧几里得是一个基督教的数学家而非一个生活于公

元前五百年的希腊异教徒(实际情况正是后者)。但他却给克拉维斯起了一个汉姓"丁"。这是一个有趣的双关语,它类似于那些用于记忆密宫内建筑物上的名字,用这种方法,他将克拉维斯的名字变为拉丁文"Clavus"或即英文的"Nail",而英文"Nail"翻译为贴切的汉字就是"钉"。"丁"是汉语中最简单的书写表意字,几乎与欧洲文字的大写字母"T"相同。中国人自然知道它要比其他表意字容易写得多,并在形容一个蠢人时,就说他"目不识丁"。当利玛窦开始尝试将西方的数学介绍给中国的文人的时候,这句俗语似乎略嫌嘲弄地与利玛窦的情形相吻合。[36]

数学在天主教教会思想中的核心作用早在13世纪就被托马斯·阿奎那所详细地加以解释。他将它看作是适合年轻人学习的非常好的初学题材,数学以其由一件事推演到其特点的直接的过程推演法,使它成为"最简单、最确凿可信的人类科学"。与此同时,数学知识与增进记忆法理论的基本前提能很好地契合,人的记忆力偏好安排有序的事物,因而在数学和谐一致的序列中总是能发现一些特别容易记住的东西——欧几里得几何学命题的排列方式就是一个很好的例子。[37]想像和智慧的结合使几何学的发展成为可能,这门科学显示了人的力量及其在自然存在的序列中的局限。人们获得数学知识是他们所取得的一个胜利,同时,他们对数学知识的需要也证明了他们的弱点。正如阿奎那所论证的那样,上帝和天使根本不需要数学图表,因为他们总是以一种惟一的、整体性的眼光看待所有事物。[38]因此,数学似乎提供了一种特别的精确:它处于"自然科学和神学之间,但比它们更具有确定性"。同时,它不受情感的束缚,"假使一位几何学家能正确地证明一个命题,这无关他的饮食方面的爱好,也与他是欢乐还是愤怒没有任何联系"。[39]

16世纪,耶稣会在其遍布欧洲的学校中对科学的强调,不

仅是为了与同样强调科学的新教学校竞争，同时也是为了取悦那些将学习科学置于其他学科之上社会精英和贵族。耶稣会会士们借助强调数学技艺，来证明自己正处于现代知识的前沿，而且继承了文艺复兴后期意大利人文主义的要旨。如果说他们反对哥白尼的太阳中心说理论，继续以地球静止不动、周遭七个水晶般的星球环绕为基础教授天文学的话，这是因为他们重视这个体系的年代久远和宗教意义上的正确性，而且发现反驳这种理论的根据不足。[40] 1572 年，一颗新星被发现；1577 年，一个主要的彗星又被观察到。这两件事在西方学者和天文学家中引起了广泛的争论，促使克拉维斯重新检验他的有些假定，但最终他仍然坚持了自己的观点，而这期间，利玛窦正在罗马学习。[41]

利玛窦一旦熟悉了中国的语言和学术，他就很难像对待中国人的宗教活动那样，轻慢他们的科学知识了，例如，中国的天文学观测的成就就非常突出，1572 年的超新星和 1577 年的彗星出现的精确日期、外表面积和亮度以及运动轨迹在中国都有详细的记载。[42]然而他还可以试着使中国人相信他们方法论的理论基础尚不够严密。正如他在自己翻译的欧几里得《几何原本》一书的中文版序言中所说的那样，“从我踏上中国的土地开始，我一直窃以为，尽管那些学习几何学的人对他们的教材充分信赖，然而书中没有对基本原理的讨论。而没有根基，要想建筑坚固是很难的。这就是为什么在中国即使是最有学问的学者亦难以解释他们得出的结论的原因”。[43]利玛窦宣称他具备了改正这一不足的特殊能力。他不仅坚定地将自己看作克拉维斯的学生，将克拉维斯看作欧几里得的继承人，而且，他还自信地将自己看作意大利特殊的文化传统的代表：

我遥远的西方故国，尽管面积狭小，但其各个学校

在考察自然现象时分析的严密程度在所有国家当中都处于独一无二的地位。正是这个原因，我们出版了许多详尽地考察这些自然现象的书籍。我们的学者认为，他们研讨的基本前提是依据理性的求证，他们不接受别人没有根据的观点，他们说，运用理性的考察可以获得科学知识，而其他人的观点只能启发自己产生新的观点。科学知识没有怀疑，而观点总是与怀疑相伴的。[44]

利玛窦进而为他的中国读者们概括了当年克拉维斯教给他的知识：数学犹如一条大河，它由四条主要的支流，即算术、几何、音乐以及天文学加年代学组成。利玛窦将他的见解编制为一首讲述数学由各种各样的成分组成的赞美诗：

这四条支流又分为成百条小溪。一条小溪可以测量宇宙的大小，比如相继叠加的天体的密度，地球到太阳、月亮和其他星球的距离，它们的相对大小，地球的直径和其表面的距离，还有山丘及所有高建筑物的高度，坑和山谷的深度，两个地方的相互距离，田野、城墙和宫殿的面积和边界，仓库和大的容器的体积等等。另一条小溪可以计算太阳的射线，以便解释四季的更替，白天和黑夜的长短变化，日出、日落的时间，以及由此推演出的经度和纬度，年、月、日开始的精确时间，昼夜平分时、至点，闰年、闰月等等。

还有一条小溪组成仪器，如用来观察天空和地球以及太阳、月亮和五个行星运动的天体仪，调整乐器的八种音阶的仪器，报时以帮助人们日常生活并使人们按时给上帝奉献的钟表，等等。第四条小溪管理起作

> 用于水流、泥土、木材和石头的艺术，在建筑城市，修造高塔、阳台和宫殿的过程中，从奠基到屋顶它都可以发挥作用，它还可以用来开凿运河、修建水库和桥梁。所有这些不仅仅是使它们外表变得美观，而且使他们变得经久，坚固，即使数千年后也不会坍塌而化为废墟。

利玛窦接着说，这仅仅是一个开始，数学还将用于起重或搬运物品的各种机械装置，它涉及为沙漠和沼泽地灌溉和排水用的机械、水闸、光学、平面曲率技术、透视和明暗对照技术。最后，他说到地理学，即描绘地球——山脉、海洋、王国、大陆、岛屿和地区的科学，“所有这些都按缩影来绘制”，每一个细节“与罗盘的方位点相符合”，而且所有这些都按比例绘制在一起，“以避免错误和混淆”。[45]

在中国生活期间，利玛窦几乎对所有这些学问的分支都进行了一些研究，它们包括测时法、光学、天体观测、测量、音乐、地质学、几何学等。对这些领域的绝大部分知识他都是依靠对上学期间所学知识的回忆，再加上随身所带的为数不多的书籍中提供的信息。只要他随身带有墨卡托* 1569 年出版的地图、奥特利乌斯**于 1570 年出版的地图、克拉维斯的《球体》(*Sfera*)和亚历山德罗·皮科洛米尼(Alessandro Piccolomini)的《地球》(*Sfera del Mundo*)载有十分详细的测量纬度的计算表的书籍，测算日食，估算纬度，构造在任何地点都非常精确的完整的、可调节的日晷仪，甚至制作为他在中国带来巨大声望的大比例的

---

* 墨卡托(Gerhardus Mercator，1512—1594)，佛兰德地图学家，发明绘制地图的圆标形投影法，首先使用地图集(Atlas)一词。

** 奥特利乌斯(Abraham Ortelius，1527—1598)，比利时地图绘制家，所编《世界概观》为当时最受欢迎的地图集。

世界地图，对于利玛窦来说都不是十分困难。而可以肯定的是，克拉维斯和亚历山德罗·皮科洛米尼的两本著作他旅居期间一直随身带着，[46]尤其是克拉维斯的著作，不仅仅是限于理论的探讨，在书中还提供了异常详细的工艺流程图和注解，从而不但向学生展示了如何使用这套设备，而且还告诉了他们如何制造它，详细到最后一个木头的结合处和构架的螺栓。[47]

1596年，利玛窦收到了一本克拉维斯论述星盘的新书（该书于1593年在罗马出版），书中数十页十分详尽的图表为他进行天文学计算提供了十分得心应手的新工具。在此，克拉维斯将精确性与实用性相结合再次为利玛窦提供了一种计算手段。它还使欧洲的学者们将星盘看作"仪器之王"，并动情地写下了许多吹捧它的文章。[48]

我们无法获知利玛窦是否由于在数学和天文学方面的才能而获得了其他的能力。由于克拉维斯富有技巧的翻译和注解，新一代人能够读上欧几里得的著作，然而，这时在欧洲的部分地区，欧几里得的著作与其说是被运用于我们所称的"科学"，不如说是当作可用于魔法的替补性书籍。克拉维斯翻译的欧几里得著作的英文版于1570年在伦敦问世时，星术学家约翰·迪(John Dee)在序言中向他的"疯狂、卤莽、满怀恶意而倨傲的同胞"提出了挑战，试图使他们了解新证明的数学定理是如何支持占星术的。"数学方法合情合理地证明了自然光束、光的作用和影响以及恒星和行星的神秘影响"。[49]迪试图进一步证明欧几里得几何学的精确性进一步证实了他所珍视的"人类地理分布学"，它将人类作为所有事物的神圣的数学量度，甚至会引致那种伟大的最终科学——"炼金术科学"的产生，那是"完全经验的演示"，是"使真子的灵性感受变得切合实际，用数学方法得出一切有价值的论断"的惟一方法。[50]利玛窦也许不会使用这样的语

言，但其性质和内容不会使他吃惊。

地理学在利玛窦的数学分支领域列表中或许是最后一个，但他在这方面却取得了很大的成就。他绘制了一张精确的世界地图，所有的地名都用中文标出，显示了杰出的技艺。这张地图历经数十次未曾授权的印刷，最后的一个巨大版本放在万历皇帝的北京故宫的寝宫中，它分布在六块嵌板上，每块宽度超过六英尺。这并不是说利玛窦在地图的制作上没有获得帮助，许多富有耐心的学者的研究结果显示：利玛窦对美洲和北欧的许多介绍性短文都是直接译自别人寄给他的普朗修斯（Plancius）于1592年出版的地图，而有关中亚部分的内容甚至都不是翻译的，而是直接来自于12世纪中国学者马端临的百科全书《文献通考》。在使用普朗修斯和马端临的材料时，利玛窦采取了全盘接受的方法，甚至那些臆想的材料都完全照抄，这与他的作品所表现的科学的严密性相抵触。[51]

无论如何，利玛窦所做的一切，主要目的就是使中国人关心他的科学成就，从而使他们更易于接受基督教的信仰。就像他在写给克拉维斯的信中所说的那样，正是基于这种精神，利玛窦将训词用汉语刻在他可调节的日晷仪的底盘上，指出人类的努力假如不佐以对上帝恩惠的某些理解必将是徒劳无益的，并警告那些从日晷仪上观察时间流逝的人，他们既不能重新抓住过去，又不能预见未来，必须抓住现在的一切机遇行善。[52]

利玛窦通过对友谊的分析，在个人关系领域进一步强调了这些看法。根据他自己的报告，他于1595年为一个南昌的明朝贵族所写的有关这一主题的小册子（1601年，该书重新出版，内容得到扩充，并由他的几个中国朋友写了几篇奉承性的序言）为他带来的荣誉和因此而得到的中国精英阶层的仰慕比他所写的其他任何作品都要多。这种观点为中国学者中的领袖人物对此

书的评价所佐证。[53]利玛窦将友谊看作超越于获得金钱和其他物质考虑的某种东西，是一种将两个互不相干的身体连为一心的纽带。患难之中建立起来的友谊才是真正的友谊；在一切顺利时，友谊是如此容易维系，以至于缺乏深刻的意义。[54]利玛窦引用塞内卡的话说，他不为他死亡的朋友而感到惋惜，因为，当他们活着时，他已经预见他们会离他而去，而在他们死后，他依旧把他们看作活着时那样记住他们；利玛窦从西塞罗那里吸取了这样的观点：一个人如果不是在任何时候都寻求去帮助他的朋友的话，他就不是真正的朋友，而只是一个商人。从马提雅尔那里，他又引用了这样的讽刺警句：如果一个人朋友寥寥无几，他的欢乐自然也很少，然而同时，他也省去了许多烦恼。利玛窦还从普鲁塔克那里借用了这样夸张的比喻：如果一个人从那些一无是处的人中寻求友谊的话，犹如走进染坊，自己也难免被飞溅的染料玷污。[55]所有这些观点肯定符合利玛窦的中国读者的口味，他们也不会对《交友论》中的第二十四句感到吃惊："由朋友过分赞誉带来的损害甚至比敌人谴责都要大。"而令我们这些现代人吃惊的是：这句话源自伊拉斯谟，他曾受到罗耀拉的依纳爵的严厉批评；在16世纪后期，他的著作在耶稣会会士的眼中是不健康的。[56]利玛窦愿意引用伊拉斯谟的著作说明，他尽可能地在更大范围内引用有意义的语录，而不是仅仅限于那些正统的著作。

利玛窦利用他的那些中国朋友传播他写的《交友论》以及其他著作，他坚信，道德的主旨会随着他的著作而显出生命力。由于他没有强行推广基督教教义中更为强硬的一面，中国的高级学者们也就几乎将他看作同侪。举一个简单的例子，利玛窦曾与著名的儒学家郭正域结为知己，他利用郭将自己的作品传递给与郭齐名的邹元标，邹出于礼貌阅读这些作品，并发现其中大

多与自己看法相同。由于邹给利玛窦的信有幸保留至今，我们可以比较详细地追溯一下这位明代的学人对耶稣会回应的实质：

> 收到挚友郭的来信，完全出乎意料，随信附有您的手笔，我确实感到自己好像那些远徙荒岛之人，突遇一位超凡卓绝之辈，欣喜不禁形于言表。您和您的三两同事都冀望能将你们有关上帝的教义在中国传播——这种意愿看起来值得付诸实践。就我个人审读，其主旨与我们古圣先贤的训诫并没有什么不同。
>
> 我国古圣先贤的著作，包括其后的儒家学者的著作，全被完整地、极其详尽地记载下来，您能同意我关于它们和你所要传播的学说没有根本性的差异的看法吗？假如有不尽相同的地方，那只是由于实践的方式不同所致。假如你考察一下《易经》，你就会发现六芒星形的“乾”就与“天国”有关。鄙国国民早已熟知天堂，您能同意我这一看法吗？[57]

利玛窦或许不会完全同意邹的看法，但他确实可以利用六芒星形的“乾”来支持他的论点：中国人早在其古典著作中，就有与基督教相差不远的神力概念。这种由六条不间断的直线组成的六芒星形符号，被中国人定义为具有“创造性”的力量。并会促成“卓越的成就，不断推进，百折不回”。早期一篇有关这个六芒星形符号的评论是这样说的：“真正的伟大在于崇高至上的创造力，它是万物之始，它遍布宇宙。”该评论者又补充说，通晓这一过程的“圣人对其结果和开始都很清楚”，并对“每个事物因应自己的特性和气运并与天人合一的境界形成持久和谐”的途径有清楚的认识。[58]

到16世纪90年代后期，利玛窦开始将个人关系与科学方面的训练结合起来发展为一套促使别人皈依基督教的方法。可以确定的是，利玛窦通过严肃的科学讨论使中国的一些知名学者皈依基督教的想法证明是可行的。瞿汝夔是利玛窦最早的朋友之一，尽管他一开始与利玛窦交往是因为他相信后者是一位炼金术士，但他后来与利玛窦一直保持交往，研究克拉维斯的著作《球体》，并对欧几里得的第一本著作作了一些初步的翻译工作，他于1605年皈依基督教。瞿的翻译工作，尽管是尝试性的，译得也比较粗糙，但却引起了中国南方的几位富有才华的数学家的注意。[59]即使我们不能确定，正是欧几里得的几何学最先在1600年将上海学者徐光启带入利玛窦的圈子，但可以肯定的是，当徐光启皈依基督教、于1604年考中进士，并在北京翰林院获得了一个职位后，欧几里得的几何学使他们的友谊变得更为牢固了。他和利玛窦在一年时间里，每天早晨一起工作，逐行研读克拉维斯翻译的欧几里得的著作，直到共同圆满完成对前六卷著作的翻译工作。这些著作于1607年付梓。[60]其精湛的译文转而又深深打动了高级官僚李之藻，他原本就是因为仰慕利玛窦的制图法而与之结交的。在就这种几何学的意义进行了几次长谈并合作出版了几本数学著作后，李于1610年，也就是在利玛窦逝世前夕，皈依了基督教。[61]

中国学者对利玛窦所介绍的西方科学的接纳是值得铭记的事情。这些人都不是那些想通过接受西方思想而获得社会地位的社会下层人物。瞿汝夔家庭出身显赫，其父瞿景淳于1544年的进士试中居头三元之列，曾任大明翰林院编修，最终当上了礼部尚书。[62]李之藻是来自杭州的将门之子，于1598年中进士，当他认识利玛窦时，已是工部一个官员了。[63]徐光启来自一个商人家庭，在16世纪80年代曾当过到处游走的私塾先生——在明

代的中国这种职业常常是一种穷困潦倒的标志。但到 1597 年他终于得以乡试高中，并如我们已经在前面读到的，1604 年他考中进士，进入翰林院，这是一个全国所有的文化人最为羡慕的职位。[64]

然而，深受儒家学说传统规范的熏陶并未使这些人失去对西方科学的理解能力。值得强调的是，这些人至感兴趣的每一个领域——瞿对化学、李对制图、徐对几何——在中国本土已经有悠久而复杂的实验历史，并取得了很大的成就，尽管耶稣会很少提及此事。[65]利玛窦所提供给他们的当然部分是新的资料，但同时也为检验他们现存知识提供了新的视角。此外，还给予了他们一种坚定的追求意识，它来自这样一种信念：在他的帮助下，他们在重新找回中国已经逝去的过去。徐光启就在欧几里得著作的译文的序言中清楚地表达了这种感情。该译本是徐光启根据利玛窦的口述笔录加工的。徐光启在序言中写道，中国古代的统治者和学者曾经在计算、音乐和机械制造方面享有绝对的优势。只是在秦始皇统治时期（公元前 3 世纪末），残酷的焚书坑儒政策才使这些技巧遭到毁坏。其结果使中国的学者变成“犹如盲人乱射，未有中的者，或如那些对形状仅有模糊意识的人，以茨虫之光审视大象，首尾不能相顾”。[66]李之藻在为利玛窦的世界地图写的序言中，更清楚地陈述了中国过去的成就。他指出，中国元朝时期，在地理学知识方面取得了重要的突破，甚至利玛窦的地图都尚未能详尽地标出过去向中国纳贡的所有国家。利玛窦自己也指出，李之藻花了“整整一年”时间对他陆地纬度高低计算中所隐含的数学原则进行仔细的分析，只是在断定这些原则显示了“不变的定理”后，李之藻才建议利玛窦绘制一张新的放大的地图，并亲自为之作序。[67]

利玛窦与以上这些人都酷爱书籍和印刷。他曾对中国人的

识字率有过过高的估价——"他们中间很少有人不知道一些书本知识"。但他也恰当地注意到:所有的宗教团体都希望通过书籍散布他们的教义,而不是通过布道和公众演讲。[68]他以其惯常的对这些细节的兴趣研究了中国的文人所使用的毛笔以及他们的制纸和纸张装订的方式。他注意到,中国的书籍因其纸张太薄容易撕坏且不易长久保存。他拿出高质量的西方纸张,每次仅拿出几张,好让学者们能看出其中的差别,正如他强调他给予他们的那些书的装订和装饰那样。[69]他对那些似乎在中国的所有城市都非常多的书法家也深感兴趣,这些书法家要么以替那些缺乏这样技艺的达官贵人写重要的墓碑挣钱,要么以卖字谋生。他对一篇优美的碑文能值八个达克特金币,而几行书法就能卖上十分之一个达克特感到吃惊。[70]相比较而言,他对那些专业的学者印象都不是太深,这些人往往精于数学,他们总是愿意为别人撰写书籍,并大方地放弃了本来属于他们自己的署名权。[71]

利玛窦时刻关注中国社会中那些能对他的使命有帮助的方面,他紧紧抓住印刷业并在一个相当大的规模上运作。第一本中文的基督教祈祷文献是利玛窦与罗明坚于 1584 年开始翻译(根据早先的拉丁文译本,可能是在印度起草的),并在征得肇庆县令王泮的同意后,在耶稣会自己的住所印出一千二百本。[72]有人可能会怀疑,利玛窦在罗马学院读书期间是否是被安排去帮助那位德国排字师制作书籍的学生之一,因为很明显他对印刷的具体细节非常在行。他也细致地注意到中国的工匠如何能够将整页的汉字反方向刻在苹果木或梨木块上,其速度之快,同当时欧洲排字工排一整页金属字版的速度相当;他还指出,中国印刷术的一大优点是人们可以一次出版少量书籍,并将字版留下待以后重印时再用,且可在版面上迅速而经济地作小的变更。[73]

尽管他感到汉字过多过于复杂在某种程度上是一种“对科学的阻碍”，而且，中国人用这种方式印刷了在他看来是大量有害而无用的材料——考虑到当时每年大量佛教和道教书籍在中国出版，利玛窦不得不这么说——但与此同时他也认为，这种对学术的热情对于使许多中国的年轻人和成年人免于“陷入那些人类的天性所容易犯的邪恶之中”有很好的预防作用。[74]

利玛窦也曾注意到，中国人能记住他们所读过的东西，并能向别人重述其内容，传教士们可以利用他们的这种特质。但遗憾的是，在此评论之后，他没有对中国人在记忆方面的训练作进一步的分析。很明显，利玛窦在为自己促进记忆的体系提供证据的过程中，试图使中国人注意到，在遥远的过去，这个体系已被王朝成功地使用。他写道，“班多(Bando)国王”掌握了自己所统治的二十二个国家的语言(指班都国王米特拉达梯[Mithradates of Pontus])，“巴拉西(Balaxi)国王”能在数十万人的军队中叫出所有士兵的名字(指波斯帝国的居鲁士大帝)。“里维雅(Liweiya)国王”派到罗马的使节能记住所有他在罗马遇见过的成百上千个官员的名字(指皮洛士[Pyrrhus]的使节基尼阿斯[Cineas])。[75]所有这些名字对于中国的读者没有任何特别的意义——他们只是为了加深印象而反复说的口头禅而已。

这一系列事例最为明显的特点就是它们与中国有文化修养的社会上层人士的兴趣几乎毫不相干。它暴露了机械地将西方的文本传译到明代的中国所带来的缺憾。所举的三个事例对于中国人来说都漫不着边际。对于中国人来说，选派使节到外国宫廷并不是一种尊敬的表示——实际上，中国人也几乎从未这么做过——即使有个中国人到外国去了，他也没有理由要求自己记住那些外国人的名字。外国的语言与那些浸习儒学的文人学士毫无关系，他们倒是期望那些渴望与他们交往的外国人，会

像利玛窦那样学习汉语。在明朝时的中国，谋求在军队中发展的官员极少——实际上，在军队中即使身居要职，也一般被认为是一种低等职业，对此，利玛窦是深谙其中的道理的。[76]

人们可能会问，利玛窦在与中国的学者朋友们悠闲的交谈中，除上面所列举的三个事例外，是否还谈过其他内容。这三个事例他可能引自普林尼的《博物志》有关记忆的简述节中。因为利玛窦所使用的三个事例在其中列举无遗。[77]利玛窦赖以成长的拉丁人文主义者和斯多葛派的作家，诸如西塞罗、昆体良和塞内加等都能提供一些中国人更容易产生好感的事例，因为他们自身就具有一些中国人十分看重的特质。举例来说，塞内加能连续记住二千个名字或二百行不按序排列的诗句；第奥德克迪斯（Theodectes）读任何诗篇都能过目不忘；查曼达斯（Charmadas）能记住他看过的所有图书的内容。这些都能在中国人中引起共鸣。[78]西方历史的这些人物可以与中国历史上那些以同样的才能而闻名的学人享有某种同等地位。当然，利玛窦的任何一个有教养的中国朋友都可以向他讲述东汉倪恒的故事，此人在长途的旅行归来之后，能记住在途中所看到的所有的碑铭；又如邢召，他可以在阅读汉朝史书五天后将其内容全部复述出来，能记住在一次聚会上文人所做的所有诗句；还有唐朝的陆江道，他任何书看一遍后就能倒背如流；更有令人敬畏的张安道，他由于生活在与世隔绝的状态下，总是以为每一个人都能做到书读一遍即能熟记于胸，直到人们礼貌地告诉他事实并非如此。[79]

至少，设想一下，通过利玛窦基督教的中介，以及通过相互交流记忆方法提供共同的基础，中国儒家文化和经典的罗马文化两种传统能够相互对话确实有趣。关涉这些事例的交谈本来是提出与神力相对的人类的力量的问题，并分析理性在人类事

务中的位置的理想途径。中西方人士相互之间这种才识的对应确实非常突出，所有这些利玛窦和他的中国朋友也清醒地意识到。假如恺撒大帝能够像普林尼所说的那样，"同时口授命令或听取上奏，就重要事情他能同时向他的大臣口授四封信，或者假如没有什么干扰，一次可以口授七封信"，那么，中国隋朝的刘玄不是也能听取并记住五份同时向他报送的信息吗？[79] 如果说，卢修斯·西庇阿(Lucius Scipio)能叫出罗马市民的名字，地米斯托克利(Themistocles)也知道所有雅典市民的名字的话，难道在南京任官的苏颂就不曾将所有该地区登记在册的人记在脑海之中吗？此外，苏颂还以传统的朝代史为基础，发明了一套自己的年代"定位"体系。[80] 相互对应的例子在商业和娱乐等领域也能发现：霍腾修斯(Hortensius)能记住拍卖的每一件物品的价格，而中国的陈坚能记住他经手的所有账目的详情和他的织布机的产量。[82] 斯凯沃拉(Scaevola)在他骑马回乡下家中的途中能将他所落败的棋类游戏在脑海中再演示一遍，而中国的王灿在旁观别人走围棋时，能够记住每一步棋的走法。[83]

就像有关记忆的争论或对几何学的分析那样，当有必要时，斯多葛派的人文主义也可以用来使涉及宗教的谈话进入一个更高的层次。一次，皈依基督教后的徐光启告诉利玛窦他最担心的事是他的儿子会夭折。很难想像利玛窦不会从记忆的仓库中调取爱比克泰德的有关言论，因为后者也曾为同样的恐惧所困扰。爱比克泰德写道："假如喜欢某物，记得问自己：'其本质是什么？'假如你喜欢一个水罐，你就说：'我喜欢一个水罐。'当它被摔碎了你也不会感到心烦意乱。假如你吻你的妻子或孩子，对你自己说：'我吻的是一个人。'他们死时你就不会感到烦恼。"[84] 利玛窦将这些话由希腊文翻译成汉语。利玛窦还将爱比克泰德的另一段话翻译过来："对任何事物都不要说'我失去了

它'，只能说'我将它归还了'。你的孩子死了吗？他只是回到他应该去的地方而已；你的妻子死了吗？她只是回到她应该去的地方而已。"[⑧] 所有这些论辩都贯穿着由爱比克泰德所阐释的斯多葛派的论点："如果你想要你的孩子、妻子和朋友永远活着，那你是愚蠢的。因为你在想要使那些不属于你控制的事物处于你控制之下，使那些本不属于你所有的东西归你所有。"[⑨]

当这些启示和教义为徐光启或李之藻所理解后，利玛窦可以进而引导他们对内涵于基督教信仰本身的一些更深入的论点进行探讨。这些论点利玛窦自己已经写了出来并以《天主实义》为名出版，它是一本以一个中国人与一位天主教的学者对话的形式展现的有关天主教义精要的介绍。然而即使在这样一本书中，利玛窦都凭借经典的传统引导中国的学者们进入他至关重要的论点之中，这一点在该书第三章的一个中心段落中明显地体现出来。行文一开始，利玛窦写道："有两位来自西方的有名的哲学家，一位名叫德谟克利特（Democritus），他总是在笑，一位名叫赫拉克利特（Heraclitus），他却一直在不停地哭。他们完全不同的举止实际上都是源于同一原因，因为两个人都看清了他们那个时代的人们对这个地球上的那些虚假的东西是怎样孜孜以求。德谟克利特以笑声嘲弄他们的愚蠢；而赫拉克利特以其泪水表达了对他们的怜悯。"[⑩] 以这个希腊堡垒为基础，利玛窦进一步深化了自己的论题，想以此吸引他的中国读者随着他的思想亦步亦趋。

> 上帝之所以让我们降生于世，只是为了考验我们，并要我们实践德行。因此，人生仅仅是一种过程，我们不会在这儿永生，我们的最终目的也不是躺在这里的黄泉之下，只有在死后，我们才能达到最终的目的。我

> 们真正的家园不在这个尘世，而在天堂，我们应该将我们的眼光专注于这个方向。现世是为动物们寻求快乐而设的，这也就是为什么所有的动物眼睛都是朝向地面原因。人类是为天国而创造的，因此他们的头和眼睛总是向上抬起，这样，他们总是能够看到他们所必去的方向。将个人的幸福建立在尘世事物的基础上等于将自己降格到野兽的层次。㊳

即使利玛窦极力向中国人展现他有关上帝和灵魂的推理，并保持着四种相互重叠的形象：传教士、教师、朋友和指导者，但同时他总是把自己看作学生，一直在试图解释那些不能解释的东西，逃避了爱比克泰德以后，不小心又滑向柏拉图。在《天主实义》一书最扣人心弦的段落中，利玛窦用这样的语言去打动中国所有的知名和不知名的文化人：

> 天主教完全是用这些教规来教导我们，但是人类却并不理解他们眼前的事物。他们不能看清的每一件事物对他们来说似乎都晦涩难懂。假如一位怀孕的妇女被投入监牢，并在地牢里生产，那么她的孩子将在既不知太阳又不知月亮的情境中长大，他更不会知道有山河、人类和宇宙。一支大蜡烛对他来说就是太阳，小的蜡烛就是月亮。在监狱中见到的为数不多的几个人对于他来说就是人类。除了这以外，他再也不能想出什么好的东西。他不能意识到身处监狱的艰辛，他就在那里平静地呆着，从未想过要离开。但是，假如他的母亲能向他讲述星光是如何灿烂，富人拥有的物品是如何精美，世界是如何广漠和神奇，天空是如何美丽和高深，他就会了解他所看到的只是太阳微弱的反光，他

的监狱拥挤、肮脏而又充满臭味。从这一时刻起，他还会不去想将家安在外面的世界吗？他还会不日思夜想着解放自己，在自己的父母和朋友中快乐地生活吗？[89]

这不但将克拉维斯的思想与柏拉图的《理想国》（第七卷）一起极其熟练地组合进论点之中，而且最终形象的挑选也极其完美，因为好友欢聚、社交宴饮是明代上流社会生活的核心部分，这一点利玛窦知道得非常清楚。正如他曾经说过的那样，中国的每一件事情，包括宗教事务，都是在桌边吃饭品茶时讨论的。[90]确实，人们可以通过利玛窦所坐的餐桌的变化，绘制出他生理和心理旅程的几个阶段。在16世纪80年代的中国南方，利玛窦小心翼翼地在农村的贫困家庭中穿行。那里，家庭集聚在临时凑合起来的祭坛前，利玛窦用结结巴巴的汉语谨慎地为他们做着祝福。他们的食物，正如利玛窦所说的那样，“使我们高兴的更多是从中显示的好意而不是饭菜的变化多样，尽管饭菜量很多，根据他们的口味也很好”。[91]到16世纪90年代早期，利玛窦搬到中国的中部去以后，他开始在一个新皈依天主教的商人家庭进出，与那位放弃了佛教素食习惯的商人一起，一边探讨着主的意旨，一边悠闲地享受着宴饮的快乐。[92]

在16世纪末，当利玛窦搬到南京以后，在达官贵人家通宵达旦的宴饮对他来说已成为平常之事。儒家学者们总是将该地区佛教界的知名人士邀请到家中来与利玛窦进行争辩。利玛窦对于自己在争辩中怎样论述人类特性的发展进程和上帝的仁慈之间的区别，怎样努力保存正论和反论的每一个细节以为日后反佛教的论著的出版积累素材等都作了详细的记录。[93]1601年以后，利玛窦来到北京这个更大的世界，很快就陷入到没完没了的宴饮之中，通常一天就有三四次。对于利玛窦来说，现在已经

不存在寻求别人接受的问题，可是，社交约会和持续的劳心用脑的注释工作所带来的压力使他精力的耗费日增。[94]当时就有一位中国人特别提到这位耶稣会会士在这些场合"吃喝过度"。无庸怀疑，无休无止的社交活动损害了他的健康。[95]

在北京，每隔三年利玛窦总要经历一次最为沉重的压力，这时，来自全国各地的考生都涌向北京参加三年一次的进士考试。许多人带着举荐信来找利玛窦，或捎上利玛窦不能无视的老朋友的问候和书信。所以，利玛窦在 1610 年这个进士录取年结束生命是毫不奇怪的。那年 5 月初的一天，他应付完一系列拜访，早早地回到耶稣会住所，筋疲力尽，头痛欲裂，不得不躺倒在床。当别人告诉他，他可能很快会康复时，利玛窦回答说："差得远哟，致病的原因是要做的事情太多，这病可能会要我的命。"[96]他的耶稣会同伴和中国的朋友们纷纷赶来看望，表达了他们的深切关心，七位医生先后请来为他把脉看病，并开出了三种不同的治疗处方。

5 月 8 日晚，他向神父德乌尔西斯*做了临终告解，次日下午他开始神志昏乱，整整持续了一个晚上，一直拖到 5 月 10 日。在此期间，他不停地叫着要使中国人和他们的皇帝皈依天主教。10 日晚，他接受了临终涂油礼，这时，他已不能写任何东西，他早已将个人信件烧毁，并将其他的手稿整理好，将给阿夸维瓦会长的最后的信函封好。但是，突然间，他转向他的同伴，用微弱但能听见的声音说："我极其热爱科东(Pierre Coton)神父，他现在住在法兰西国王的宫廷里，虽然我个人并不认识他，但我原打算今年给他写封信，向他表示我的祝贺，因为他为主挣得了荣

---

* 德乌尔西斯(Sabbathin de Ursis, 1575—1620)：即意大利来华传教士熊三拔，字有纲。

誉，我还想亲自告诉他本教区传教活动的进展情况。请代我向他道歉，因为，现在我再也不能承担这个神圣的使命了。”利玛窦在神志混乱的情况下讲出的这番话脉络清晰而有逻辑性。因为自从国王亨利四世公开宣布放弃新教后，耶稣会会士皮埃尔·科东就成了他的忏悔神父，在那个苦难的时期，他以巨大的技巧很好地履行了这个角色。或许，利玛窦在他生命的最后时刻也在梦想着成为中国万寿无疆的万历皇帝的神父。科顿似乎是利玛窦所念叨的最后一个名字。5 月 11 日晚，他笔直地端坐在床上，阖上双眼，离开人世。[97]

注释：

① 见阿奎纳：*Catena Aurea*，第 772—79 页。萨克森的鲁道夫斯认为在这个故事中有三个关键点需要思考：基督在了解其门徒悲伤的原因时所有的仁慈和友爱；他与这些"等级较低的"门徒谈话时谦逊的态度；他在耐心地向他们解释他们所见之事的意义时满怀的善意（Ludolfus, *Vita Jesu Christi*, p. 716）。有关以马忤斯的故事也反映在《神操》的第四个星期，作为耶稣向世上各种人显灵的 13 个神秘故事中的第五个（Ignatius, *Exercises*, nos. 226 and 303）。

② 利玛窦：《利玛窦题宝像图》，第 4—5 页；程大约：《程氏墨苑》，第 6 卷、第 2 部分，第 38—41 页。又见都文达克：Review，第 391—92 页。

③ 纳达尔：*Evangelicae Historiae Imagines*，第 141 幅图就是未使用的那幅。在纽约大都市艺术博物馆中可以看到利玛窦那幅画的原作的复印件（Prints, Netherlands, Martin de Vos file, 53. 601. 18. 44）。

④ 喀斯特拉尼：La Tipografia del Collegio Romano，第 12—13 页，将 *scudi* 等同于 ducats。

⑤ 罗伯特·帕尔麦：《马提雅尔》一书对此作了极好的概括和分析，并有些十分清晰的说明。

⑥ 就一般的策略，见 Dainville, *L'éducation des Jésuites*，第 181—84 页，关于在课程中包括经删节的马提雅尔和贺拉斯的著作，见 *Monumenta Paedagogica*，第 435 页。关于弗鲁休斯遵照依纳爵的指示的问题，见喀斯特拉尼 Tipografia，第 11、15 页，以及罗伯特·帕尔麦：《马提雅尔》，第 913 页。关于弗鲁休斯是音乐家和依纳爵的朋友的问题，见库雷和麦克拿斯皮《音乐与早期耶稣会》，第 218 页。

⑦ 喀斯特拉尼：Tipografia，第 11、14—16 页。

⑧ 甘斯：《圣·依纳爵的耶稣会大学理念》，第 296—301 页以及第 326—327 页中有关依纳爵最初申述的论述。又见 Pachtler, *Ratio*

Studiorum,第 192—97 页对 1566 年的情况有详细记录。

⑨ 甘斯:《圣·依纳爵的耶稣会大学理念》,第 44—51、60 页以及 304 页有关用拉丁文对话的训导。

⑩ 同上,第 304—5 页;Ledesma's instructions in *Monumenta Paedagogica*,1586,第 361 页;Schwickerath,*Jesuit Education*,第 493—97 页。

⑪ *OS*,第 235 页,南昌,1597 年 9 月 9 日。

⑫ Romberch,*Longestorium Artificiose Memorie*,pp. 22—26,36,49—51。

⑬ Grataroli,*De Memoria Reparanda*,pp. 78—82。

⑭ *OS*,p. 27。

⑮ *OS*,第 28 页,*FR*,1/36—37,利玛窦所举的汉语中表示天堂的"天"字的例子,早在加斯帕·德·卡鲁茨的记载中就提到过。见 Boxer,*South China*,第 162 页。

⑯ *OS*,p. 28。

⑰ 有关他学习汉语的阶段,见 *OS*,第 49 页:1584 年 9 月;第 60 页:1584 年 10 月;第 65 页:1585 年 11 月,*già parlo correntemente la lingua*;第 91 页:1592 年;第 117—18 页:1593 年 12 月;第 122 页:1594 年 10 月。

⑱ *OS*,第 155—56 页。有关迪·圣得,见 Pfister,*Notices*,no. 11;Dehergne 在 Répertoire,第 741 部分记述了他的祖母曾是一个"新基督徒",即她原来是犹太教徒。Dehergne 与利玛窦在圣·路易斯一同前往果阿。

⑲ *OS*,p. 211。

⑳ *OS*,pp. 235—36。

㉑ *OS*,p. 239—40。

㉒ 利玛窦:《记法》,第 18 页。

㉓ Bortone,*P. Matteo Ricci*,pp. 35—40。

㉔ Schwickerath,*Jesuit Education*,p. 494,Schimberg,*L'éducation morale*,pp. 132—33,139;*Monumanta Paedagogica*,1586,p. 351;

Dainville, *L'éducation des Jésuites*, pp. 168—71。也可参阅 Dainville,同上, pp. 187—88 on the Jesuit "*humanisme de culture et de formation*", and Villoslada, *Collegio Romano*, ch. 5。

㉕ Zanta, *La renaissance du stoïcisme*, pp. 12—14,126—27,203—5。

㉖ 致 Costa 信,*OS*,第 336 页,1608 年 3 月 6 日。见利玛窦《畸人十篇》第 187—188 页和 131 页分别谈到了伊索和爱比克泰德。利玛窦引用的有关伊索部分见于 Planudes le Grand, *La vie d'Esope*,前言和第 13 和第 14 章。尽管只能见到 1765 年的卢恩版,我认为在利玛窦时代的版本中顺序是相同的。有关伊索寓言被一个明代学者传播的事实,见张萱:《西园闻见录》第 15 章,第 39—40 页。张萱的生平见 *DMB*,第 79 页(Chang Hsüan)。

㉗ 利玛窦:《交友论》,各处,d'Elia 之 Il trattato sull' Amicizia,特别是第 454、463—65 页。d'Elia 认为利玛窦引用的是百堂 1590 年巴黎版,这可能是后来引进的。这个假设通过将利玛窦的释义与在 d'Elia's "Trattato"中出版的雷森迪的原作相比较可以得到进一步印证。

㉘ Epictetus, 编辑的"Oldfather"第二卷第 479—537 页收录了"*Encheirdion*"一书。在克里斯托夫·斯帕拉廷的 Matteo Ricci's Use of Epictetus' Encheirdion 这部简明的学术著作中,"*Encheirdion*"这本书的内容就是根据利玛窦的《二十五言》校勘的。

㉙ D'Elia 在 Musica e canti 一书中将中文译成了意大利语,我要感谢托马斯·格里内,他指出这些歌曲借用了诗人贺拉斯和彼得拉克的诗句。

㉚ 在论述欧几里得的著作中,对于克拉维斯 1574 年的改编本的地位和作用,见西斯《十三本书》;有关对科学学说的否定性攻击,见 Dainville 之 *L'éducation des Jesuites*,第 324—25 页。

㉛ *Monumenta Paedagogica*,1586,第 476 页。对于与伽利略友谊的开始,见 Phillips 之 Correspondence of Father Clavius,第 195 页;以及 Villoslada 之 Collegio Romano,第 194—99、335 页。

㉜ *Monumenta Paedagogica*,1586,p. 472。

㉝ 同上,第 471、478 页。克拉维斯的同事托里斯也勾勒出了相同的

课程大纲,只是阶段划分有所不同。同上,第 477 页。

㉞ *FR*,1/207—8,and *OS*,p. 13。

㉟ *FR*,1/167n。

㊱ 利玛窦与徐光启:《几何原本》,前言第 4—5 页(1935—1937 年重印)。

㊲ 文森特·施密斯对此的解释也是如此。见 *St. Thomas on the Object of Geometry*,第 6 页。

㊳ 同上,pp. 43—44。

㊴ Thomas Aquinas, ed. Bourke, pp. 40,278—79。

㊵ Dainville, *La Geógraphie*, pp. 37,39,42; Thorndike, *History of Magic*,6/46。

㊶ Thorndike, *History of Magic*,6/73—74。

㊷ 参阅 Ho、Ang 对这些现象中文材料的讨论,Astronomical records,第 77 页。

㊸ 利玛窦、徐光启:《几何原本》,前言,第 5a 页(再版,第 1937 页);Moule 之 Obligations,第 162 页。

㊹ 利玛窦、徐光启:《几何原本》,前言,第 1a 页(再版,第 1929 页);Moule 之 Obligations,第 154 页;d'Elia 之 Presentazione,第 177—78 页。

㊺ 利玛窦、徐光启:《几何原本》,前言,第 2 页(再版,第 1931—32 页);Moule 之 Obligations,第 155—57 页;d'Elia 之 Presentazione,第 179—81 页。

㊻ 利玛窦论 Clavius、Piccolomini,见 *OS*,第 72 页。关于 Ortelius 的使用,见 Ch'en 之 A Possible Source,第 179 页。表格例证,见 Clavius, *Astrolabium*,第 572—79 页,关于黄道十二宫、tabula sinuum,第 195—227 页。

㊼ 克拉维斯的 *Astrolabium* 一书第 43 页显示了克拉维斯在工具、木工和仪器构造方面所提供的支持。有关其他工艺设计方面的好的事例,见 wings,参阅 Clavius 之 *Fabrica et Usus Instrumenti ad Horologiorum Descriptionem* (Rome, 1586),第 7—12 页。

㊽ 此书八英寸长，五英寸宽，两英寸厚，用金属夹固定，达 683 页，既便于携带又比较实用。此书到达后，利玛窦所表示的谢意，见 *OS*，第 241 页，1597 年 12 月 25 日给克拉维斯的信，提及了前一年所发生的事情。Dainville 所著 *Géographie des humanistes* 一书第 40 页可见对星盘的赞赏。

㊾ 参阅前言，A ii (recto) and B iii (recto)。

㊿ 同上，A iii (recto)。

[51] 关于 Plancius，参阅 Heawood 之 Reationships of the Ricci Maps、Plancius 之 *Universall Map*，tr. Blundevile；关于 Ma Duanlin，参阅 Kenneth Ch'en 之 Possible Source，第 182—90 页。有关地图的早期接受和流传，见 *OS*，第 51 页、*FR*，1/207—10。皇帝与地图，*FR*，2/472—74。

[52] *OS*，第 241—42 页，1597 年 12 月 25 日致 Clavius 信件，南昌。

[53] *FR*，1/368—69；*DMB*，第 1139—40 页；请参考焦竑 1603 年所写的《丹苑记》一书中对《论友谊》书中一段话的特别赞赏。有关焦竑，见 *Eminent Chinese the Ch'ing Period*，第 145—46 页。

[54] 参阅相关段落，见 d'Elia，"Il trattato still' Amicizia"，items 1—3，5 and 9。

[55] 参阅相关段落，见 d'Elia's identification in "Il trattato"：Seneca，item 15；Cicero，item 28；Martial，item 47；Plutarch，item 67。

[56] 同上，item 24；关于 Ignatius、Erasmus，参阅 Guibert 之 *Jesuits*，第 163—66 页，注释 36。顾保鹄：《利玛窦的中文著述》，第 243 页，表明礼貌的也引用了蒙田(Montaigne)的话语：顾保鹄关于这种迷人观察的证据是不可靠的。

[57] 邹元标：《答西国利玛窦》，见《远学记 》，3/39。有关邹元标，见 *DMB*，第 1312—14 页；有关郭正域，见 *DMB*，第 768—70 页。依据 *FR*，2/43 n. 1 所提供的证据，我确定郭就是那位中间人。

[58] Richard Wilhelm，The I Ching，tr. Cary Baynes，第 4、370—71 页。有关利玛窦将天主教的价值观念与儒家学说相结合的一些细节问题方面的详细描述，见 Bettray，*Akkommodations-methode*，pt. 5 和 Harris 的 The Mission of Matteo Ricci。杨在《儒家学说和基督教》一书的第 59、73、94 以

及 126—28 页强调一个重要但往往被忽视的观点，即：基督教实际上对于最基本的儒家价值观念形成了威胁。即将出版的珀尔·儒勒基于其 1972 年在澳大利亚国立大学博士论文基础上所撰写的有关基督教对待儒家学说的态度著作，将对这种相互关系进行更深人的考察。

㊾ *FR*，1/298，2/342。对于第一次草稿于 1589 和 1590 年在韶州所产生的影响，见 *FR*，2/55。

㊿ *FR*，2/357—58；Joseph Ku，"Hsü Kuang-ch'i"，第 90—93 页。利玛窦和徐光启的这部著作在中国数学史上的地位，见 Joseph Needham，*Science and Civilization in China*，3/52，110，446—51。

61 *FR*，2/476—77。

62 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*，p. 199；*FR*，1/296 n. 1。

63 *Eminent Chinese*，p. 452，*FR*，2/168 n. 3。

64 *Eminent Chinese*，p. 316；Joseph Ku，"Hsü Kuang-ch'i，" pp. 25—27，35—36，Monika Ubelhör，"Hsü Kuang-ch'i，"15：2/217—30 对徐光启的家庭及出身有详细的记述。

65 进一步详细情况请参见 Needham，*Science and Civilization in China*：chemistry，vol. 5，pts. 2—5，sec. 33；cartography，vol. 3，sec. 22；geometry，vol. 3，sec. 19。

66 利玛窦：《几何原本》，徐光启序，第 1 页。依据慕稼谷的译文，见 "Obligations"，第 152 页。

67 D'Elia 之 *Mappamondo*，图版 11、12；Giles 之 Chinese World Map，第 368、371 页。

68 *FR*，2/283。

69 事例见 *FR*，墨，见 1/34；中国纸张，见 1/25，西方纸张，见 1/25 第 5 部分；装订，见 1/283、1/196。

70 *FR*，2/11，46，112。

71 *FR*，2/44—46。

72 即《天主实录》一书，后来耶稣会认为该书在文体和内容上都太原始而将之废弃。*FR*，1/31、197。

⑬ *FR*,1/31。

⑭ *FR*,1/38,2/314。

⑮ 见利玛窦:《记法》第 36 页(重印本第 14 页)举例。他在 *FR*,2/283 中对中国记忆方式有简单的讨论。

⑯ 中国将领的军事技能方面也有一些例外——我们在早期中国历史中发现五代时期的魏仁浦记得每个营的将官和士兵,他们的花费和薪水。见《古今图书集成》册部 606,第 35 页;以及《宋史》,第 8802 页[第 249 卷]。还有三国时期的朱桓不仅记得他所在地区所有士兵的名字,甚至他们妻子和孩子的名字也知道。见《古今图书集成》册部 606,第 32 页;以及《三国志》1314—17[第 56 卷]。

⑰ Pliny 之 *Natural History*,第 563—65 页。Soarez 之 *De Arte Rhrtorica*,第 59 页,有 Mithradates、Cyrus,但没有 Cineas。

⑱ Seneca, *Controversiae*, pp. 3 and 5; Quintilian, *Institutio Oratoria*, 4/243, on Theodectes; Pliny, *Natural History*, p. 565, on Charmadas。

⑲ 这些中文事例可见《古今图书集成》册部 606,第 32、34、35 页。

⑳ Pliny, *Natural History*, p. 565,《古今图书集成》册部 606,p. 34a。

㉑ Pliny, *Natural History*, p. 563, on Scipio; Cicero, De Senectute, pp. 29 and 31, on Themistocles。《古今图书集成》册部 606 对苏颂的讨论, p. 36a,《四部丛刊》,*Sanchao mingchen yanxiang lu*, ch. 11, pp. 268—69。

㉒ Quintilian, *Institutio Oratoria*, 4/225;《古今图书集成》册部 606, p. 35a。

㉓ Quintilian, *Institutio Oratoria*, 4/233,《古今图书集成》册部 606, p. 32b。

㉔ 徐光启的评论,见 *FR*,2/253。利玛窦:《二十五言》,第 335 页,no. 6,取材 Epictetus, *Encheriridiom*, no. 3,第 487 页。在他的书的中文版中,利玛窦将"爱"字代替了原文中的"吻"字的意思。

㉕ 利玛窦:《二十五言》第 338 页,第 10 部分颠倒了顺序,详述了"儿子或女儿";Epictetus, no. 11, p. 491。

㊻ 同上，第 345 页，第 19 部分颠倒了顺序，仅以儿子之死结束。Epictetus, no. 14, p. 493。

㊼ 利玛窦：《天主实义》第 426 页；tr. *Lettres édifiantes*，第 194 页。

㊽《天主实义》第 428 页；tr. *Lettres édifiantes*，第 195—96 页。

㊾《天主实义》第 561 页；tr. *Lettres édifiantes*，第 319—20 页。

⑩ *FR*, 1/76。

⑪ *OS*，第 56 页，1585 年 10 月 20 日致 Acquaviva 的信件。也见 *OS*，第 63 页。

⑫ *FR*, 1/314—16，和 Giuseppe 在南雄。

⑬ *FR*, 2/76—79。

⑭ *FR*, 2/161。

⑮ 沈德符《万历野获编》第 785 页，说利玛窦"饮耽身健"。

⑯ *FR*, 2/537。

⑰ 疾病与死亡，见 *FR*, 2/538—42。Letters burned 2/546。有关科顿的与留尼斯一起接受宗教训练之事，见 Villaret 之 *Congrégations*，第 92—93 页，有关他的宗教方面的著作，见 Guibert 之 Le généralat，第 90 页。

第三个记忆形象：获利与丰收

第六章

记忆的宫殿高高耸立着，沐浴在正午的阳光之下。接待大厅仍然静悄悄的，然而在它里面心灵需要探究的东西更多。东南角是两个战斗正酣的武士，东北角上，一位被人称作回回的西夏女子静候在那里。

利玛窦将汉字获利的“利”作为他第三个记忆的形象。为了创作一种中国人能够记住的形象，利玛窦将利字从中间垂直分为两半，形成了两个新的表意符号。一个意为“禾苗”，另一个则意为“利刃”或“刀”，从这两个组成部分利玛窦创造了他的记忆图像：“一个农民，手持一把镰刀，准备收割田里的庄稼”。[1]

一般来说，记忆的形象比其表面的形象要丰富得多。就上



例而言,类似的情形来自于这样一个事实:这个汉字“利”,就是利玛窦选来作为他的中国姓氏的字,尽管他使用的是他个人罗马音标体系中的发音符号“ly”这一形式。从某种程度上说,这个“ly”无非是他自己名字的第一个音节“ri”的近似发音而已。如果考虑到中文中没有“r”这个卷舌音,“ly”足可以作为对应的发音符号。然而,中文中有数十个字发“ly”音,许多字都可以用“ly”来注音。利玛窦似乎还是从自己的传教使命(《马可福音》第八章三十六节:人就是赚取了全世界,但却失去了自己的生命,那又有什么益处呢?)和当地的生存与以货易货的贸易(《创世记》第三十七章二十六至二十八节:在犹大的众兄弟同意将约瑟从他们原本丢弃他的坑中拉上来,并将他以二十舍客勒银子卖给以实玛利人以前,犹大这样说道:“如果我们杀害了自己的

兄弟，隐藏了他的血，又有什么益处呢？”）的情境中察觉出这个字的含义含糊不清。十年以后，利玛窦就他对这些文化交叉的含义的体悟为后人下了一点的暗示。在他送给程大约的画的题记中，他将自己的汉语姓名用西文字母写出：有两次利玛窦将自己看作“一个来自欧洲的人”，并将自己的姓名拼成“ri”；有两次他将自己看作一个耶稣会会员，在这些时候他将自己的姓名写成罗马字母“Ly”。[②]

利玛窦塑造了这个新的表示获利的复合的角色：他以一个收获者的形象出现，有自己的姓名，处于接待大厅的西北角，在称为回回的西夏妇女的左边，与两个打斗中武士成对角线的位置。他将按照利玛窦的指令呆在那里，随时准备收割谷物，利玛窦要他呆多久就多久。

利玛窦所处的时代，对财富的追求与宗教教条相互叠盖，并超越了宗教信条的差别，在追求财富与信仰宗教之间作出取舍和权衡几乎没有可能。

举例来说，葡萄牙的那些皈依基督教的犹太人，由于长期受宗教法庭无情的罚款，面临倾家荡产的局面，不得不将他们的家产运往佛兰德和意大利。最后于1577年与塞巴斯蒂安国王做了一笔交易。按照协议，假如他们为国王的非洲战争提供二十五万达克特金币的钱款，他们将获得十年免受各种针对异教的罚款的豁免权。他们给了这笔钱，但塞巴斯蒂安国王却在战场上被杀。他的继承者认为塞巴斯蒂安的死是上帝对这笔肮脏交易的惩罚，随即取消了豁免权。[③]

又如，当帕尔马（Parma）王子带领他的天主教的西班牙军队攻打新教占据的安特卫普时，新教领导人奥兰治的威廉（William of Orange）警告市民必须掘开布劳沃加仁迪克

(Blauwgarendijk)的海防大堤淹没安特卫普周围的平原，以确保在帕尔马王子切断斯海尔德河(Scheldt)以后，安特卫普城能从海上获得供应。但安特卫普城的屠宰行会却阻止人们执行威廉的建议，原因是在安特卫普与海防大堤之间填海形成的土地上，他们赖以维持生意的一万二千头牛的放养地要被洪水淹没。由于帕尔马果然封锁了斯海尔德河，安特卫普供应因之而断绝，1585年8月，城市最终被西班牙军队攻陷，新教牧师遭到驱逐，安特卫普又回到天主教的手中。④

利玛窦在中国居住期间，尽管邮政总是既慢又变幻无常，但邮差一般都能成功地将邮件从澳门送到韶州或北京。因而传教士生活还是能够与外部世界的发展相协调。但在1609年，被安排到澳门取信的那位年轻的中国天主教徒邮差认为，往常给驻扎在香山县负责澳门与内地界防事务的卫兵送的钱可以省下来了。结果是，由于没有收到例钱，这些士兵将邮差当作间谍抓了起来，并将他扭送给当地捕快；地方捕快对他进行了审问后，将他扭送到县衙；县令对他进行了审讯，又将他押送到知府那里，知府对他进行严刑拷打，并判他终身监禁。出于对详细情况的关心，知府同时要求将这位信差所带的二十五封信逐行逐行地翻译成汉语(在那些恰巧在广州参加交易会的葡萄牙人极不情愿的帮助下)，然后将这些材料永久存放于广州档案馆中。由于信件中包含有中国人认为可疑的材料，诸如澳门耶稣会学校开办的详细情况、与担心荷兰人入侵有关的防卫问题等等，中国当局要求信函接收者——一位居在韶州的耶稣会会士离开中国。⑤

天主教会对于金钱和财产的积聚从来就没有一个确定的态度，一时是甘于永久清贫的誓言，一时又在向人们炫耀它高耸人云的大教堂的尖顶。罗耀拉的依纳爵认为，在对基督的反思中，有必要保持耶稣会会士的清贫。他将对基督的默想作为神操第

一周末的一项内容。那些做神操的人应当用心感悟基督的这些话："我的意志是征服所有异教徒的地域，因此，无论是谁，只要他希望和我一起从事这一艰巨的事业，在吃、穿、住等方面都必须满足于和我一样；同样，他白天必须和我一起工作，晚上一起守夜。"[6]然而依纳爵似乎也意识到，对于尘世中的普通人来说，这些训诫是多么的不合适。他因此要求这些做神操的人在第二周的第四天的默想中要对人类的选择采取一种更为宽容的观点。他将这次默想与对"两个标准"的深刻反省安排在同一天——但在深刻反省之后。在对"两个标准"的反省中人们必须反省在撒旦和耶稣之间的选择，在财富、荣誉和骄傲与贫穷、甘愿被人蔑视和谦恭之间的选择。用依纳爵的话来说：

这是三类人的往事。他们每一个人都因为热爱上帝而获得一万达克特的金币——他们获得这笔钱并不完全是因为他们应该得到。他们都希望拯救自己的灵魂，想通过摆脱由对这笔财富的贪恋而生的负担，在主那里获得安宁，因为这笔钱会阻止他们获得这个目的。

第一类人。这些人愿意摆脱对自己所获的这笔钱的贪恋以在上帝那里获得安宁，并保证自己获得拯救。但当他们去世时，他们没有动用任何钱财。

第二类人。他们要求摆脱这种贪恋，但希望以这种方式来解决：将这笔钱留下，这样上帝就等于是他们所希望的一切，他们决定不为了获得上帝的拯救而交出这笔钱，尽管这可能是一种较好的办法。

第三类人。这些人希望摆脱这种贪恋，但其解决方式是：既不想留下这笔钱，又不愿放弃它们。他们只是试图按照上帝给他们的启示以及看来能更好地服务

和赞美上帝的标准来决定自己行动与否。同时，他们努力表现得似乎对这笔钱的每一份贪恋都已破除。他们会努力做到：除非为上帝服务须如此行事外，他们既不会贪求这笔钱，也不会贪求其他东西。结果，希望能更好地服务上帝是他们接受或放弃任何东西的原因。[7]

这些默想可能会在像利玛窦这样的人身上引起真切的共鸣，因为他赖以成长的世界是一个珍视金钱及其用途的世界。尽管他的家乡马切拉塔镇绝非名胜之地（根据蒙田的记述，他于1581年春从罗马前往安科纳的途中曾顺道访问过此地），且真正漂亮的建筑物少而又少，但它依然相当美丽。它坐落在土地肥沃的乡村中一个锥形的山顶上，入口处有一个新修的气势宏伟的大门，上面刻着镀金的大字“*Porta Buoncompagno*”，表示这个小镇是从罗马穿过教皇领地的那条路的终点，是教皇派往各地区使节的大本营。[8]巨大的镇中心广场及坐落其上的钟楼和大教堂、教皇使节的寝宫、商会会所、那条窄小的蜿蜒而下通向附属广场的石街以及坐落在附属广场上的耶稣会学校构成了小镇的主要景致。此外，还有其他各式各样的街道，它们有的顺着一道道城墙，缠绕在山坡各处；有的时而一条直路急冲山下，时而又变成锯齿状的一级一级台阶。几乎这里的每一寸土地，利玛窦都至为熟悉，或许，它们早就成为镌刻在他心灵中的一幅记忆图景。而且当地的葡萄酒芳香甘醇，当地人为了使其力道更大，通过加热使酒挥发掉一半。各条道路上，在葡萄酒的叫卖声中，身穿礼拜袍服、手拿十字架和旗帜、徒步而行的朝圣者往来频繁，显示着人们正在接近圣地洛雷图（Loreto）。[9]

利玛窦对佛罗伦萨也非常熟悉，在1572—1573年间，他差不多在那里呆了一年。那时，他二十岁，刚刚加入耶稣会。[10]后

来，当他每到中国的一个城市，他都是用佛罗伦萨作为衡量这些城市规模的尺度。他说，南雄和“佛罗伦萨一样大”。南雄是广东省北部一个繁忙的水路货物集散地，在那里，利玛窦使商人“Giuseppe”(约瑟)皈依了基督；他曾同中国官员石星访问过赣州的行政中心所在地，他认为此地比佛罗伦萨要“大”；而南昌的面积是“佛罗伦萨的两倍”——尽管随着对南昌熟悉程度的提高，在后一封信中改为“和佛罗伦萨一样大”。[11]南昌在利玛窦的眼中是一座“挤满了炼金术士、探幽访异者、学者和那些对学习记忆定位系统感兴趣的人”的城市。当他首次向他的前任修辞学老师陈述他学习汉语的打算时，利玛窦也向老师回忆了他在佛罗伦萨的朋友。[12]

尽管利玛窦在其书信和《利玛窦中国札记》中对罗马提得不多，但这座城市也是他思念之所系。1571 年，当他作为新加入耶稣会的会士供职于圣安德鲁的奎里纳尔教堂时，他带到教堂附近耶稣会住所的几本书中，就有一本《神奇的罗马》(*Mirabilia Urbis Romae*)，书中叙述了这个昔日帝国首都所经历的辉煌，描绘了其过去的显赫。[13]在中国期间，他曾要求寄给他一本最新出版的、最贵的且附有图解的有关罗马的书籍，以使中国人了解罗马的概貌。他在 1596 年写给他以前的同班同学富利加蒂的信中说，假如他能够让耶稣会的会长或学院的一些教师寄给他一些这样的书籍，“对于身处此地的我们来说，这是值得花许多银币的事，这将使我们在这些人当中赢得更大的声望。假如对你来说，花费甚巨，我们可以这样来安排：你写信告诉我费用的数目，我会从此地将(现金)汇给你，或寄给你同等价值的东西”。[14]十三年后，在写给阿夸维瓦会长的助手阿尔瓦雷斯的信中，他颇为气恼地说：“我多次写信要求从欧洲给我寄一本铜版印刷的《罗马古事记》(*Roman Antiquities*)给当地人看，

我不知道为什么至今没有人给我寄一本来，是由于你们没有收到我的信呢，还是因为他们找不到地方买这样的书？在此，我想提醒阁下，这是一件能在此地收到极好效果的事，并请阁下劳神躬亲此事，将书寄到我所在的北京宫廷里来。”[15]

利玛窦离开罗马后，16 世纪 80 年代末，在教皇西克斯图斯五世(Sixtus V)的主持之下，对罗马进行了大规模的重建，改变了城市的面貌，并最终完成了由米开朗基罗于三十年前构思设计的圣彼得大教堂的穹顶。利玛窦也未能看到由教皇格列高利以四十万达克特金币的预算于 1581 至 1585 年间建立的新罗马学院。但利玛窦想像得出耶稣会富丽堂皇的新教堂——耶稣堂的大致模样。该教堂于 1575 年由帕尔马王子的叔叔红衣主教法尔内塞(Farnese)开始修建，在利玛窦的学生时代尽管尚未最后完工，但已经用作弥撒、讲道、忏悔的场所了。[16]自然，利玛窦也亲眼目睹过罗马庆祝节日的盛大场景。最壮观的或许莫过于基督圣体节了。那时，教会的显贵聚在一起，列队行进在从教皇宫殿到圣彼得大教堂的长长的大街上，大街为帆布所遮蔽，街道两旁由帐篷搭起的拱廊悬挂着最好的挂毯和所有红衣主教绘有纹章的图案。支撑拱廊的柱子上挂着绿叶和鲜花组成的花环。沿路居民的窗户口，市民展示着各色鲜艳的布料。瑞士卫兵和骑在马上的骑士，身著红色的天鹅绒制服，行进在唱诗班和朝圣的人群的两旁，唱诗班和礼拜者每人都举着两根白烛；在喇叭齐奏和圣安杰洛(St. Angelo)城堡传出的大炮的轰鸣声中，教皇坐着乘舆出现了。[17]

在 1575 年庆典期间，利玛窦还是罗马学院的学生。当时，成千上万的朝圣者从意大利各地涌至罗马，多达一千个团组的规模，场面极为壮观，使当时记载此事的安杰洛·皮恩蒂尼(Angelo Pientini)深感震撼。当格列高利·马丁将皮恩蒂尼的

记录翻译给英国的读者时，他也被这种场面深深地感染了。

> 我将要讲述的是来自其他城市的其他客人(一些绅士和贵族)，他们所有人都以不同的方式反映出自己的虔诚和博爱。他们手擎金银十字架和耶稣受难像，高举着由珍贵的丝绸和丝绒编织的旗帜、横幅，上面是各种各样的圣像。他们还带有法衣、祭台罩、祭祀器皿以及他们在旅途和圣城做庄严弥撒用乐器。尤其引人注目的是他们用于每个人做圣事或善事时所用的那些神奇的装置：有的象征死亡和罚入地狱，有的象征天国的欢乐；另外一些代表战斗的教会、胜利的教会、各等级的天使以及配有各种设置的各类殉道者以及殉道场面；此外，还有各种各样的圣徒、纯洁的圣母、旧约故事、忏悔者的陈述以及许多能使天主教徒心动的诸如此类的东西。[18]

1578年，当利玛窦到达印度的果阿时，发现那里教堂富丽堂皇的程度虽然比罗马要差，但依然给人深刻的印象。拥有三个中殿的果阿圣保罗教堂，连同其一座雄伟高大的圣坛，在一幅巨大的描绘圣保罗皈依的油画的衬托下更显壮观。该教堂于16世纪60年代由埃曼努埃尔·阿尔瓦雷斯(Emmanuel Alvares)神父建造，约翰·贡萨尔维斯(John Gonçalves)会友为它建立了神龛，马科斯·罗德里格斯(Marcos Rodriguez)神父又对之进行了装饰。利玛窦在那里参加过晚祷，它由五个教士领唱，由近一百名孤儿和印度当地准备接受洗礼的慕道友组成的唱诗班唱和。为唱诗伴奏的乐器种类繁多，包括：小铃鼓、喇叭、笛子、提琴和钢琴等。在那里，利玛窦对耶稣会前长老弗朗西斯·博尔贾(Francis Borgia)赠送给教堂的十字架顶礼膜拜，

并与众人一起参加教堂的弥撒，这个十字架据说是由真正的十字形木头制成的。由于参加弥撒的人实在太多，做弥撒的牧师多达三十余人。[19]果阿是一座世界性的都市，在那里的耶稣会居住区，利玛窦不知不觉地加入到一个团体之中，其中包括英籍新信徒斯蒂芬·卡德纳(Stephen Cudner)，他是一名图书馆管理员；两个葡萄牙籍神父：一个叫马丁·德席尔瓦(Martin da Silva)，他是一位高级教父，每个礼拜天布道，一个叫乔治·卡瓦利亚尔(George Carvalhal)，他是一位神学教师；教友罗歇·伯尔沃兹(Roger Berwouts)，他是佛兰芒人，在那里经营药房和食堂。后来，又有两名意大利人加入进来：神父鲁道夫·阿夸维瓦(Rodolfo Acquaviva)和弗朗西斯·帕西奥(Francis Pasio)，他们被安排在医院工作。[20]

从利玛窦的通信中也可以看出，他非常喜欢耶稣会住所的结构，利玛窦亲身经历了它的扩张过程，包括它的外屋、小教堂和宿舍。整个住所给利玛窦的印象是一部完整地结合在一起的"机器"，尽管面包房、洗衣房和马厩还在修建当中。[21]确实，这个复合建筑像"一个盛开着许多美丽的鲜花的花园"，这是利玛窦到达的那个月一位在这里长期居住的人对它的描绘。他写道："它是一个欢乐的天堂，如果我可以用这样的言语来形容。因为无论从其材料结构、面积、式样还是从其外表来看，它都是所有同类建筑中最好的，这是所有从本会的其他地区过来的人共同的看法。"[22]一位神父认为，论面积之大和环境之优美，只有米兰的耶稣会住所可以与之媲美。当耶稣会的会士们聆听着由风琴和喇叭伴奏的唱诗班的歌声，品味着那飘扬在花园和果树上面甜美而婉转的余音，他们确实感到自己又回到了欧洲。[23]与利玛窦同一时间到达果阿的弗朗西斯·帕西奥惊奇地发现这里是一个干净、清洁得惊人的世界，在这里，甚至最穷的人——黑奴随

处可见，购买和养活一个黑奴非常便宜——也都个个穿着浆洗得干干净净的棉布短裤和长裤。而有钱人则更不乏艳丽夺目的丝绸衣服。他还发现，这里上釉瓷器特别丰富，人们不仅用来作餐具和盛放食物的容器，甚至还用做放在床下的夜壶。[24]

然而，在果阿兴建如此壮丽豪华的建筑要比罗马困难得多，光是找富有才干的艺术家和工匠这件事就够困难的了。耶稣会会士不允许印度教徒及其他异教徒油漆基督题材的建筑设施。[25]甚至耶稣会的艺术家们在他们的工作中也受到限制。一件有确切的文字记载但却无法解释的事实就是：马科斯·罗德里格斯神父原籍佛兰德的布鲁日，他于1563年到1601年间一直住在果阿，他希望将他的生命献给艺术，但却只被获准制作一些小的艺术品。他的上司没收了他的许多工具与装备，禁止他雕刻他喜欢的耶稣受难像，并拒绝了日本的神父们请他到那里去旅游的请求。这位气馁的艺术家于1591年写信给耶稣会长老说："我的灵感被白白浪费了。"[26]

这种有才之士的短缺现象或许可以为下面离奇的故事增加一些可信的成分：1583年，英国画家詹姆斯·斯托里(James Storie)与其他三个英国游客被关押在果阿监狱后实际上被绑架了。一开始，马科斯·罗德里格斯神父是这伙人的翻译，因为这四个人都不懂葡萄牙语，只有两个人会讲一点荷兰话。被囚的人中，有一个叫拉尔夫·菲奇(Ralph Fitch)的满怀感激地将马科斯神父称为"一位名叫马可的佛兰芒人，他对我们很友好"。长期住在果阿，头脑机敏的荷兰商人兼航海家约翰·林学彤(John Linschoten)的看法却没有那么乐观，他声称：马科斯曾秘密地报告囚犯们"拥有大笔金钱，并企图为耶稣会获得这笔款子"。林学彤进而对斯托里的命运进行了十分有趣的分析：

尽管这些神父们都知道，斯托里不是那些拥有财富的人之一。然而，因为他是一个画家，在印度便是一个难得的人物了，他们急需一位这样的人为他们的教堂作画。如果从葡萄牙请一个画家来就得花大笔费用，因此，他们对他很感激，他们也希望到时再说服其余三个人带上他们的钱财一起加入耶稣会。

结果是，他们使这位画家成为一个耶稣会会士，他在他们的学院又呆了一段时间。在那里，他们交给他大量的工作，并竭尽所能地款待他，所有这些都是为了使其他人成为他们的猎物。但是其他三个人仍带着巨大的恐惧呆在监狱中，因为他们听不懂任何来看他们的人所说的话，而也没有谁能听懂他们所说的话。[27]

菲奇和另外一个朋友最终秘密逃离了果阿，失去了他们和一些保人为总督提供的担保物。但斯托里在他最终获得自由以前，继续呆在相对来说算是镀金的笼子里——这里又是林学彤的说法。

当这位英国画家——此时他已经是一位耶稣会会士——听到他的同胞已离开果阿，且发现耶稣会已不像刚开始那样充满感激地使用他时，他后悔了。由于没有做任何严肃的宣誓，加上耶稣会中有人要求他离开他们的房子，他告诉他们，他毫不怀疑自己可以自食其力地在这个城市中生活下去，他们也无权使他违背自己的意愿。他们又不能指控他犯有任何罪行，于是他决定不再和他们在一起。他们想尽了各种办法让他留在学院内，但他就是不愿意。他在城内租了一间房，开了一个画店，以卖画为生，且生意兴隆。最后与一位

> 印葡混血儿的女儿结了婚。他打算在那里过一生。在这个英国人的教导下，我学会获得了各方面的知识，诸如阿勒颇(Aleppo)和奥尔穆斯(Ormus)之间的贸易和航海情况，陆路上所要遵守的规则和习惯，以及沿途所有城镇和场所的情况。[28]

自1510年阿丰索·德阿尔布开克(Afonso de Albuquerque)从旁遮普的穆斯林苏丹手中夺取了果阿以后，果阿一直就被葡萄牙人所占，它成了一个繁荣的宗教、战争和商业贸易的中心。然而，利玛窦于1582年下半年到达澳门半岛时，葡萄牙人强占澳门还不到三十年，当时澳门处于一种奇特的状态：从法律上说，它属于香山县，必须服从中国地方政府官员的司法管辖。澳门居民与中国大陆被一个护卫严密的城墙阻隔开，中国人每周只能从城墙穿过两次，其他时间要经过的话，必须持有官方的通行证。[29]1582年，澳门人口大约一万人，其中，葡萄牙人大约有四五百人，其他包括葡萄牙人的印度或中国籍的配偶、他们的混血孩子、黑奴、各种宗教团体的成员，以及居住在这里的三四百户中国家庭，他们主要以翻译、开小店以及做手艺营生。那里有三个教堂、一个大医院以及一个慈善机构。[30]三个教堂中，耶稣会的教堂尤其漂亮，因为在1571年，教堂接受从事澳门至日本贸易的领军人物安东尼奥·德维列纳(Antonio de Vilhena)的捐赠，将屋顶由原来简单的木头结构改为瓦楞式结构。利玛窦甚至在耶稣会的大院内还有一间自己的小房子，这是他的朋友罗明坚为迎接他的到来用当地居民捐赠的三十达克特事先为他修建的。罗明坚于1579年从果阿被派到澳门，利玛窦从果阿转到澳门就是他坚持要求的结果。这里，在一群已接受洗礼的中国天主教徒的帮助下，利玛窦可以在一个平和而宁静的环境中专

心学习汉语，他们既是他的老师又是他的翻译。[31]

然而，利玛窦有可能体验到的任何与外部世界隔绝的感觉都只是一种错觉而已，因为澳门商人贸易上成功或失败的每一个细节都对耶稣会扩张的希望产生直接的影响。而澳门的命运又主要依赖于葡萄牙的武装帆船，又称“黑船”。它们每年一次从果阿经过澳门航行到日本。这种船队的指挥权由葡萄牙王室授予给贵族成员、重要的金融家和军事将领，这种做法实际保证了巨大的利润(船只失事例外)，其原因在于16世纪后半期远东经济生活的两个现象：其一是中国和日本不同的金银兑换比率。在中国，银子是居支配地位的金属交换货币，因而属于稀缺品，一直供不应求；而日本银子作为通货并不普遍，且开采量很大。因此，用在日本购买的银子收购中国的丝绸，然后再将丝绸运往日本销售，精明的商人便可获得多达30%到40%的投资利润。假如他们能够将中国的金子运到日本去换白银，他们的利润可以高达60%。[32]其二是由于倭寇不断侵袭中国的船只和沿海的城镇，明朝的皇帝禁止中国与日本开展直接贸易。尽管有些日本商人开始在菲律宾和东南亚寻求新的市场，并尝试购买越南甚至更远的孟加拉和波斯产的丝绸，但绝大多数人还是满足于和葡萄牙人做生意。而澳门的葡萄牙商人特别适合于这种中间人的角色。他们不用担心来自中国的那些既有进取心、又有经营手腕的商人团体的竞争。[33]

为了将他们的利润维持在最高水平，澳门的商人们制定了一套规则；根据这项规则，从中国人那里购买丝绸的事务由三个选出的“教会官员”进行监督。这三个人(其中一个常常是耶稣会会士)保证在广州两年一次的交易会上所购买的丝绸由所有合格的市民共同出资，其目的是给予每个人一个份额，“以便由此而产生的利润足以支付他家庭一年的生活所需，维持他的地

位”。[34]教会官员确定全澳门每年购买的丝绸最高定额为一千六百担(每担大致相当于西方的一百三十三磅),这批丝绸然后由国王的总船长指挥的船只装运到日本,每一匹以固定的价格卖给日本的一个商人联会——这样可免于日本人通过延迟购买而压低价格。所有的商人都必须遵从严格的指令,除固定份额之外不得销售任何丝绸。决不能偷偷摸摸地将日本投资者的白银转运回澳门用于投资丝绸。毫不奇怪,许多日本人就提出过这样的要求。教会和国家合作强制执行这些禁令:非法运载日本白银处以逐出教会的处罚,并没收这些贵重的金属;与此同时,对那些在垄断协议之外在日本贩卖丝绸的人处以重罚——有文件记载,对一名贪婪的船长曾处以四百盎司白银的罚款。[35]

因为对丝绸的需求异常大,日本人所获得的利润也非常丰厚。在16世纪后期内战期间,各个日本贵族都为能使“黑船”停泊在自己控制的港口而激烈地讨价还价,希望从中获利。日本幕府将军丰臣秀吉对于此项贸易尤其积极,在1581年间,他命令他的代理人在长崎购买了近十万磅生丝,第二年又在萨摩(Satsuma)购买了相同数目的生丝。在16世纪60年代,耶稣会试图增进与那些可能会皈依天主教的日本贵族的贸易,到1571年以后,商船定期往返迅速发展起来的港口城市长崎,那里占据统治地位的家族是天主教徒。从严格的技术层面说,当一个新皈依的日本贵族将整个长崎立契转让给耶稣会后,在该世纪末期的几年中,甚至长崎整个城市为耶稣会所有。[36]

在16世纪50年代,与日本贸易取得最大成功的早期商人当算一位在日本慷慨地进行慈善捐赠的外科医生路易斯·德阿尔梅达(Luis de Almeida)。他在日本建立了孤儿庇护所,并为麻风病和梅毒患者建立了医院。1556年,阿尔梅达正式加入耶稣会,并捐赠了大约四千达克特,耶稣会很快将这笔钱用于丝绸

贸易。利润固然很高，但也充满了变数。1573 年在一次灾难性的事故中，“黑船”在日本海岸边遭受台风袭击，五百多人溺水身亡，价值八十万达克特的货物丢失。[37] 1578 年间，利玛窦的前任老师范礼安利用在印度访问的机会，确定了一个新的商业协议的细则，据此，耶稣会日本传教团可以保证获得一些它所需要的收入(除以上所说的灾难以外)。范礼安从澳门市政会那里为耶稣会获准从每年一千六百担中国丝绸中拨给他们五十担的特许权。他估计，耶稣会可以以每担九十达克特总计四千五百达克特的价格从中国人那里买得丝绸，再以每担一百四十达克特总计七千达克特的价格卖给日本人，毛利润可得二千五百达克特。当然，运费和其他税收要占去货物总价值的 13%，但仍然可以希望每年获得大约一千六百达克特的纯利润。范礼安还通过一个聪明的协议附录，使澳门市政会同意，假如所有的丝绸在日本都不能卖掉，耶稣会将不承担由此所招致的应由其他商人承担的任何损失；而且，耶稣会的五十担丝绸将总是被算入任何最先进行交易的部分，这样，他们的收入就相当固定了。从其他文件中，我们知道，澳门的耶稣会也可以将没有卖掉的丝绸交给日本的神父们留待以后再卖。这样就节省下了将货物运回澳门的运费。在商船离开以后，他们还可以以寄售的方式将大量的丝绸放在日本由日本的其他商人代销，以这种方式他们在若干年后又可以纯赚二千达克特。[38]

耶稣会卷入这种贸易活动所牵涉到的道德问题确实有待讨论。就在范礼安动身到亚洲来之前不久结束的特兰托公会议上，教会的高级人士曾强烈要求对那些专心于这些贸易的教会人员给予暂停教会成员资格甚或取消教会成员资格的惩罚。[39] 然而，在中国和日本的耶稣会会士们既没有像拉丁美洲那样的大地产带来的丰厚收入，又没有像果阿那样的由造船业和各种

税费支撑的主要商业基地。他们感到，假如他们要继续他们慈善和传教的活动，除了投资于这样的贸易之外，别无选择。他们继续将他们的金钱投向往返日本长崎的葡萄牙武装帆船。就像他们把资金投向每年来往于阿卡普尔科和马尼拉之间的西班牙大帆船一样。他们总是貌似有理地说，只要不去接触正在被装运的丝绸就不算贸易，或者只要不涉足中国的市场，就不算做生意。[40]范礼安早在他于1570年代到远东传道的开始阶段，就认为有必要就此向耶稣会长老墨丘林(Mercurian)核询。他指出，所有贸易从严格意义上讲都完全是由中间人操作的，传教团本身都很穷。在回答范礼安之前，墨丘林转而和教皇格列高利十三世取得了联系，只有在教皇同意以后，这位长老才正式同意范礼安所提出的步骤。当然，从最初决议的作出到这项特许最终到达澳门，三年多的时间已经过去了。尽管有教皇的这项特许，澳门和日本的耶稣会会士们仍然对整个商业活动在良心上感到不安，有些人甚至要求禁止耶稣会卷入这项商业活动。直到16世纪80年代后期，耶稣会总会长阿夸维瓦才重申了墨丘林的立场，指令耶稣会继续他们的金融投资。[41]

当利玛窦于1582年下半年到达澳门时，他发现他的上司范礼安，这位总是为远东的传道寻求获得经济支持的新途径的人，正好在镇上，与四位来自日本贵族家庭的天主教皈依者待在一起，他准备陪这四个人回到欧洲，在各个王室间做一系列演讲。这四位年轻人在澳门勤奋地学习拉丁语、葡萄牙语、西班牙语，并对欧洲的音乐兴趣日浓。然而该年所发生的一系列事件恰恰突出了建立在航海贸易基础上的整个经济结构的脆弱性：7月份开往日本的两艘装载丝绸的帆船，一艘在台湾海岸边失事沉没，尽管乘客和船员获救。稍后在12月份，那四位日本青年最终登上的由三艘船只组成的小型船队，其中一艘很快在新加坡

失事，范礼安自己的船只进水，不得不丢弃价值数十万达克特的货物以减轻船只的重量，尽管如此，船只还是在马六甲附近搁浅了。[42]

在回到果阿和欧洲的途中损失船只和货物对耶稣会的财政状况有着非同寻常的长期影响，特别是如果船只在到达葡萄牙人控制的马六甲海峡之前沉没，他们就得支付巨大的运输费用，不过其中一些费用以后将由王室通过付款的方式返回给耶稣会。[43]但是如利玛窦所记载的那样，一场像 1582 年那样开往日本的船难就对耶稣会刚刚开始的中国传道活动带来了一场直接的危机，当时船上价值二十万达克特的货物全部丢失，其中耶稣会占有整整八千达克特的份额。这还不仅是耶稣会损失了自己的金钱，而且由于来自贩卖丝绸的船上的钱是澳门"整个城市的支柱"，一旦城市损失如此惨重，很少有人会愿意继续对耶稣会进行任何施舍。这样，耶稣会遭受的是双重损失，使事态就变得越发严重。因为尽管罗明坚和其他耶稣会会士可以随葡萄牙商人参加两年一次的广州交易会，甚至在朝贡使节路过广州时下榻的宾馆专门租了房子，但他们却得不到当地官方的批准在那里建立永久的居所。交易会过后，他们都不得不回到澳门。[44]

正是在这种政治狂热和经济困难时期，以澳门为基地的耶稣会会士于 1582 年设法获得了在中国定居的特许，从而使方济各·沙勿略*的最大梦想终于成为现实，他于 1552 年(也就是利玛窦出生的那年)在中国的海岸边死去。在以后的几年中，他们的传道工作在经济上一直很不稳定。其主要原因是西班牙和葡萄牙之间长期的争斗使耶稣会内部四分五裂，也使得中国人对他们的态度时冷时热。然而就在这样极为不利的条件下，耶稣

---

* 方济各·沙勿略(Francis Xarier，1506--1552)：西班牙耶稣会会士。

会还是取得了虽小但却稳定的进步。在整个 16 世纪 80 年代，在整个中国仅有两到三个耶稣会教士，再加上一两个中国的见习修士和六七个家仆，他们的活动在这十年中绝大部分时间都被限制在肇庆的传教团住所内。一年中，皈依天主教人数大致在十五名左右，大多数都是老弱病残。接受洗礼的人数似乎更多一些，但神父们承认，他们绝大部分都是濒死的婴儿。[45]到 16 世纪 90 年代，尽管肇庆传教团住所被中国人关闭，在三个新的传教中心韶州、南昌和南京耶稣会取得了更大的成功。那时，教士有六至十个，新的信徒众多，皈依者开始数以十计，皈依者中不乏一些学问或商业上的成功人士。[46]1601 年后，当耶稣会在北京建立第四个传教团时，耶稣会的教士增至十七人，一年多的时间中，皈依者多达一百五十人，许多人都来自富裕而有影响的家庭。[47]1605 年，传教活动似乎迎来了某种意义上的顶峰时刻，当时，明朝皇室家族旁系的三位成员一起皈依了天主教。在将这三个人的王子头衔以某种诗意的破格翻译成“王”时，耶稣会会士恰当地为他们取了三个教名：卡斯珀(Caspar)、梅尔基奥(Melchior)和巴尔退则(Balthasar)*。[48]也正是这个时候，利玛窦自豪地说，耶稣会在中国的成功不仅可望与之在日本取得的成功相当，而且可以与“自使徒传道开始直到我们现在所做的任何事”媲美。[49]

从保存下来的利玛窦和罗明坚的信件中可以看出，自他们在中国开始传教活动时起，他们就热衷于使用通过送给中国人合适的礼物以寻求成功这样一种策略。他们认为这可能是他们整个事业的关键。在 1580 年寄给耶稣会长老的初步的购货单中，罗明坚要求寄一些介绍《旧约》中故事的插图书籍和描绘耶

* 基督教典籍中拜见圣婴耶稣的东方三博士的姓名。

稣受难的神秘故事的书籍，一本带有插图的有关天主教国家的介绍书籍（目的是使中国人了解，欧洲是一个文明之地，而不是一个不守规矩的商人的聚集地），以及一本装饰精美的《圣经》。[50]一年后，罗明坚向教皇请求给他们一千达克特的"施舍"，这笔钱可由到澳门经商的葡萄牙商人带给他们。在其早期这些充满乐观情绪的日子里，他谋划着使万历皇帝皈依的可能性，因为他要求寄给他一些圣盒、一部"用四种语言书写、装潢精美的《圣经》（显然，它是指前不久送给印度莫卧儿帝国皇帝阿卡巴的由普朗坦印刷、多语种合参的八卷本《圣经》）"，"可以用来装饰中国皇帝的房间的"包含有《旧约圣经》和《新约圣经》故事场景的挂毯以及装潢一个可供中国皇帝做弥撒用的豪华小教堂的所有装备。罗明坚还说，他的"中国朋友"特别建议他送给中国皇帝两座钟，一座大的放在宫中报时，其声音在很远的地方就能听到；一只家用的小钟，像"我离开罗马那年（即 1577 年）红衣主教奥尔西诺（Orsino）送给教皇的那种"。[51]

接下来的几年，在他们还未能真正掌握足够的汉语，并以此来解释复杂的科学概念之前，这些耶稣会会士将钟表作为赢得中国人欢心的关键宝物。由于中国钟表制造技术的相对贫乏，这一决定变得更为切实可行。在中国虽然早在北宋时期就研制出复杂的由水和沙驱动的钟表棘轮装置以及灵巧的富于装饰性的机械设备，但在 1127 年北宋灭亡后，由于中国的钟表制作工匠被迫迁移，这种可以引以为荣的技术再也没有恢复过。然而，欧洲在 16 世纪 70 和 80 年代，钟表制造技术正发生革命性的变化，尤其是研制出了以成卷带钢制成的小型的、强有力的发条驱动装置，它使得欧洲的钟表制造业能以惊人的速度将钟表越做越小。这反过来又使得钟表的销售范围扩大到中产阶级，改变了到那时为止购买钟表主要限于那些有钱人或公共机构的现

象。随着钟表制造业的扩展，钟表生产以及设计、装饰和制作等进一步精加工的技术流程出现了专业化生产。[52]罗明坚对这些技术的发展还是比较了解的，1583年，当他向新任耶稣会长克劳迪奥·阿夸维瓦重新提出寄送钟表的请求时，他要求寄"一座金属钟，一人高，平衡锤设在里面，因为那些将平衡锤置于外面的钟表这里的绅士不是很喜欢"。[53]罗明坚早就将自己的一个最好的钟送给了广州的一位高级军官，以争取他对传教活动的支持。但是就像早就预料到的那样，这件礼物只是增加了罗明坚的压力，因为其他官员也想得到同样的礼物。天意似乎开恩于罗明坚，利玛窦于1582年8月抵达澳门时恰巧又带来了一座同样的钟，它是果阿耶稣会地方管事文森蒂努·罗德里戈(Vincentino Rodrigo)送给中国传道团的礼物。当时，两广总督一直坚持要一只钟，尽管他早已收到了价值超过一千达克特金币的礼物，包括最上等的丝绒、驼毛呢、水晶镜子以及一副眼镜(最后面的是罗明坚神父的特殊礼物。当时，由于当地一位医生在试图给他放血时，未能找准静脉，导致他被一个疼得钻心的脓肿折磨得卧床不起，并为自己被迫缺席可能惹恼那位大官而惶恐不安)。[54]

康复后的罗明坚和弗朗西斯·帕西奥(他与利玛窦同船到达澳门)于1582年后期到达肇庆，将钟送给两广总督。老的儒略历1582年12月30日(——新的格列高利历到下一年后才在远东生效)，两广总督收下了钟，同时也接纳了他们，安排他们寄宿在一座佛教寺庙，并显出愿意让他们长期在那里居住的倾向。[55]但是就像耶稣会在中国领教过并将继续领教的那样，中国的官僚不会为回报这些礼物而答应提供诸如长期保证之类东西的。1583年春天，该总督被罢免，这些耶稣会会士别无选择，只有离开他们的居住地，回到澳门。由于对在中国建

立长久居住地的可能感到绝望，范礼安命令帕西奥前往日本。当新任总督重新同意耶稣会会士在肇庆居留时，帕西奥已经扬帆起航了。这次是利玛窦随同罗明坚一起到达肇庆，时间是1583年9月10日。

随着在中国的第一个居留地的开辟，一场新的应付经济困难的斗争也开始了，利玛窦在1610年春于北京去世以前一直都在进行这场斗争。确实，利玛窦是如此倾注于土地所有权、寓所和房地产价格等问题，以至于他的著作中提供了有关明代后期这方面经济生活的难能可贵的详细资料。在他们的第一个基地——广州西面的肇庆，当地的县官在一座寺院的旁边"安排"给他们一块地。这块地处于城墙外面，一条河的旁边，周围是集市和村社，地方虽小但环境还不错。[56]耶稣会会士决定在这里按照西方的样式修建一套砖房，房屋结构为：中间是过道，过道两旁各有一间带有隔开的窗户的房子，房子后面有一个回廊，可以观看河边的风景，而不是按照中国的式样建一个四合院式的建筑。在建筑的第一个阶段结束时，耶稣会的花费就远远超过了二百五十达克特。[57]这些钱一部分是他们自己带来的，一部分是他们卖一个玻璃多棱镜所得，一部分来自定居于澳门的富翁加斯帕尔·维埃加斯(Gaspar Viegas)的馈赠，还有一百达克特是从澳门的中国人中借的。然而，由于这块地没有建一个像样的教堂所需要的空地，利玛窦和罗明坚开始大量买进旁边的小块土地——包括一些"蛮好的房子"，这样他们就会有一个教堂和"一小片园地"。这方面的投资至少花了二十达克特，而且可能还引起了当地的很大不满，1589年，当新任官员由于不赞成他们的传教活动而要求他们离开时，总督给了他们六十达克特作为对他们建筑物的补偿，尽管他们进行强烈的申辩，明知总督意在将这套房子作为自己的寓所，而且所付的价格远远低于市场

价格，但他们别无选择，只有接受。[58]

在他们的第二个基地，广州北面的韶州，利玛窦在城市边缘的一条河边看中了一块一百三十英尺长，八十英尺宽的地，并愿意出八到十个达克特购买，但听说利玛窦对此地块感兴趣，这块地的主人将价格提到八十达克特。在这件事上，由于物主的贪婪，利玛窦似乎从地方官那里获得了在这块地上无偿建房的许可，这可能也招致了原物主的极大仇视。在这里，扩张的愿望又一次促使耶稣会会士将眼光瞄准一块邻近的土地，这块地有两个池塘，价格是五十达克特。[59]这些投资的经济来源是来自澳门的汇款，然而到利玛窦再次搬到江西南昌的时候，这笔钱是如此的不可靠，他们开始决定租用房间，用的是教会还能为他们支付的五十个达克特。结果是，很少有中国人愿意将房子租给他们，而且当地官员也拒绝给予他们正式的购买许可。这样，利玛窦在最终获得当地官员口头允许后，花了六十达克特在当时的城墙内买了一套小房子，六十达克特中，五十达克特是本来用于租房子的钱，十达克特是利玛窦卖掉他那精致的日晷所得。[60]这套房子根本就不适合居住，因为它既小又容易招受洪涝灾害的侵袭。当利玛窦离开后，他的继任者决定花一千二百达克特购买一套宏伟的居所并将之改为修士的见习所时，因当地百姓的强烈反对而未成功，最终以低廉的价格卖掉了那套小房子，又以五百达克特的价格买了一套新的房屋，面积比原来也大不了多少。新购买的房屋最后在所有权上还存在争议，并造成了复杂的法律方面的谈判。[61]

到利玛窦开始在南京和北京为解决房子问题而四处奔波的时候，可以说，他在整个国家层面上都是一个富有经验和技巧的谈判高手了。一方面他需要为他的耶稣会同僚以及他们众多的侍从、见习修士、皈依者和来客提供很大的房子，另一方面，他知

道，外国人购买大房子必定会引起愤怒和不满，于是，他接受了一项建议，即寻找中国人认为闹鬼的房子。通过这种方式，他在南京以四百达克特的价格购得了一套"能容纳八到十个传教士"的房子。几年后，他又以同样的手段，以七百达克特的价格购得一套"大大小小大约有四十间房间"的住所。[62]在北京和南京，利玛窦都是在购买房子以前，先至少租住一年，以减轻当地人的怀疑并对当地卖房中间人所提供的房源有一个更好的了解。在这两个城市，他还尝试通过信用证直接从澳门汇款。但两次他都遭骗，使他得出这样的结论："在信贷方面，我们清楚地看到，我们对中国人什么都不能相信。"[63]在这两个城市，利玛窦都想方设法成功地逃避了由于拥有这样的产业而产生的基本的服役和税收义务，在南京，他说服了当地的治安官员免除了他们在自己居住地区夜间站岗和巡逻的义务；在北京，他获得了永久免除城市税收的许可，这是一笔大数目，因为所有的税加起来一年估算要达五个达克特。[64]

如果将耶稣会会士们在最终阶段这种对经济事务的娴熟把握与其早期跌跌撞撞的尝试做一个比较，二者无异天壤之别。1584年春天，利玛窦与罗明坚在中国仅仅住了几个月后，就在为建一套房子和教堂而奔走，为了供养他们自己以及随同他们生活的仆人，为了支付翻译人员及其家属的所有生活费用，他们用光了他们带来的所有积蓄。在这个节骨眼上肇庆县令王泮告诉他们假如他们能为他从澳门弄到一座钟，他愿意向他们提供帮助，这里面似乎带有某种必然性，当然，耶稣会会士也就马上按照他的要求办了。[65]他们在中国所做的大多数事情能否获得成功，主要依赖于中国官员这些变幻不定的念头或口味的突然改变。本来有可能一文不名、声名扫地，满面羞愧从澳门城的大门溜回去的罗明坚，这次竟坐着县令王泮那艘豪华的由三十个

船工划桨的大型平底船，由水路返回澳门。当他发现，澳门的居民由于本身缺少现钱而且对该年前往日本的贸易商船迟迟不归充满焦虑而不愿意给予耶稣会任何可以用来购买钟表的更多的施舍时，他只好将澳门最好的钟表制作匠派到肇庆与利玛窦一道工作。这个人究竟从那里、是如何接受冶金术和钟表制作方面的培训无从考证。利玛窦将他称为"一个黑皮肤的、来自印度的加纳利群岛岛民"，除认为他是一位技术熟练的手艺人之外，没有介绍其他更多的细节。王泮派了两个中国金属工匠同那个黑皮肤的手艺人一起工作。这个讲多种语言的小队伍，在利玛窦的偶尔参与下，看起来成功地开始了一座有用的钟表的制造工作。足以令人啼笑皆非的是，尽管经过了许多的劳动，但王泮府上竟没有一个人能将这座钟调准确。或许它失去了平衡或者发条上错了。不管什么原因，最后王泮将它还给了利玛窦，也没有讲什么怨言，利玛窦就将它挂在他自己的住所。[66]

在此期间，当罗明坚在澳门为筹款而东奔西走之时，利玛窦过着捉襟见肘的生活，甚至不得不卖掉他的一个用威尼斯玻璃制作的多棱镜以获得他日常生活开支所需的经费。多棱镜的卖价是二十达克特，他很清楚，这比多棱镜的实际价格要高得多。[67]另一方面，一开始仅仅筹得一百达克特的罗明坚，1584 年早春突然时来运转：1583 年前往日本的商船终于回到澳门，原来，那年日本长崎大部分为火灾所毁，前往日本的商船因此受到阻搁，回来的时间比预期的晚一些。现在他可以回肇庆与利玛窦相聚了，还带给他四百多达克特，其中有一部分是加斯帕·维埃加斯的又一份馈赠，另外可能来自耶稣会在贸易商船获利中的分成。据说这次出海贸易获利异常丰厚。[68]巨大转机似乎还不止如此，一年后，阿夸维瓦又寄来四只钟，全是由发条驱动(*horiuoli di molla*)。一只"适合置于桌子上"，是当时随处可见

的那种，它在每时每刻都依据一系列不同的音符发出和谐悦耳的声音。而另外三只钟则反映了欧洲钟表制造业的飞速进步，它们都非常小巧玲珑，可以用带子挂在脖子上。在这种珍贵的礼物之外，腓力国王在马尼拉的代办又给添了一只表，这只表同样用发条驱动，而且“工艺非常精湛”。[69]

看上去指向濒于破产的摆幅，突然间随着奇珍异品或大量银锭的到来又朝向富有的方向摆去，这出人意料的变化，使许多中国人认为利玛窦必定是位炼金术士之类的人物。毫不奇怪，尽管他反复否认自己有任何特殊的炼金技巧，但他从未使这些谣传完全消除。在中国明朝后期，主要有两个炼金术的实验领域，且都与道教信仰有联系：一个领域专注于炼制长生不老的灵丹，另一个则致力于将贱金属变为白银。在两个实验领域中，汞，这种西方称为水银、在中国称作朱砂的矿物，由于它的颜色、它的重量、它的恒定性以及与其他金属调制为汞合金的特殊性能，是一种主要的原料。[70]利玛窦猜测，中国人认为，似乎有理由相信他是一位擅长于转化金属结构的炼金术士，因为葡萄牙贸易商确曾从广州购买了大批水银，然后将它们用船装运到印度和日本，这些船回来时装的都是白银。既然耶稣会会士不承认有任何外来的收入来源，中国人就有理由认为他们确实在制造这种银子，或与制造这样银子的葡萄牙炼金术士有关联。[71]但毫无疑问，利玛窦自己的态度进一步使中国人确信他就是一个炼金术士：他不但积极参与实验室的实验活动，参与制造科学仪器，而且对经济方面的事情一直保持沉默。或许他甚至暗示过，他确实具有特殊的能力，因为他曾对一个耶稣会的同事说，他“认为，为当一名炼金术士而忏悔要比因为在经济上依靠澳门而忏悔时的罪恶感少一些”。[72]

足以令人迷惑的是，中国人在将水银与银子的生产联系起

来总的来说是对路的。在16世纪后期，随着熔炼简便、花费低廉的富矿业经开采之后，西班牙人在墨西哥的萨卡特卡斯(Zacatecas)和秘鲁的波托西(Potosí)——后者在利玛窦的世界地图中的一个注解中标为世界主要的银矿资源地——巨大的银矿开采业开始衰落。随后，由于将水银的汞化作用应用于含银量低的矿石的冶炼，这种衰退不仅得到遏制，而且出现了一个对整个全球经济有着重要影响的新的繁荣时期。这项技术最早应用于德国的矿井，于1572年开始在波托西矿井推广。从那时以后，拉丁美洲的白银生产——以及与之紧密相连的西班牙帝国的经济实力——建立在与现有水银的供应量精确的对应关系之上。[73]在17世纪早期位于秘鲁的万卡韦利卡(Huancavelica)的水银矿被开采之前，西班牙的白银生产主要依赖于他们横跨大西洋的水银船运情况，这些水银主要是从西班牙本国阿尔马登(Almadén)的水银矿中开采的，不够部分由伊德里亚(Idria)的水银矿进行补充。英国人的私掠船对这类贸易的重要性知道得一清二楚。因此，他们既尽力截击从西班牙港口开出的装载水银的船只，又拼命拦截满载白银而归的西班牙大帆船。如托马斯·怀特(Thomas White)船长于1592年在他的"和睦"号(*Amity*)船截获两艘装载有一千四百箱水银的西班牙货运船只后所提到的那样，"这些水银的截获，使西班牙国王失去了本来可以由秘鲁的矿主交给他的相应数量的总价达六十万英镑的白银"。[74]利玛窦在秘鲁有一个很好的耶稣会会友，即他的马切拉塔同乡巴蒂斯塔·费罗(Battista Ferro)，他们不仅保持着密切的联系，而且利玛窦曾希望让费罗转到中国来传道。只是到1599年，当西班牙和葡萄牙之间的关系十分紧张，两国传教团之间的交往实际上处于停止状态时，他才不得不放弃这个想法。[75]

利玛窦还细心地研究了葡萄牙人将龙涎香从东南亚运到广州的情况以及明朝皇室想获得这种产品的强烈愿望。因为人们相信，只要在水银中加入龙涎香，就会成为赋予人生命的灵丹妙药。[76]可以合乎逻辑地猜想，他对1580年后西班牙和葡萄牙联盟所产生的往返贸易的短期繁荣是有所了解的，这种繁荣到两国之间的不和重新出现时就很快消失了。在这场贸易中，大量的中国水银被运往日本；中国与马尼拉之间直接通航的问题也在认真地考虑之中，马尼拉总督和墨西哥大主教曾在信中专门讨论过此事。在一段异乎寻常的经济分析文章中，利玛窦用极其透彻的笔触阐述了这种贸易的可能性。他认为，西班牙与中国直接贸易的愿望被澳门的葡萄牙人蓄意破坏了，他们害怕西班牙人会将拉丁美洲的白银大量销往广州的市场，使银价下跌，从而破坏他们在那里获利丰厚的经济交易。鉴于葡萄牙人对耶稣会的施舍一直都比较慷慨，耶稣会应该对他们保持独立的愿望表示支持。[77]

在利玛窦中国生活的整个时期，他从未摆脱过与炼金术的关系。早期在肇庆进行传教活动的时候，传教士们经历了一场严重的危机，当时，一名不诚实的皈依者声称，他可以证明耶稣会会士们有炼金术的能力。这个皈依者依靠与利玛窦的联系，设法获取钱财和女人，最终被人揭露出来。[78]使事情更为复杂的是，在肇庆城外的山上有废弃的银矿，在这些银矿里面生活着成群的无家可归的人，他们经常劫掠附近的村民，这就使白银生产与违法从某种角度是相互联系的这样一种看法得到广泛的流传。[79]有关耶稣会于1589年因拒绝交出从水银中炼取白银的秘诀而被赶出肇庆的谣言不仅在当地广为流传，而且在利玛窦有生之年，有人竟将之写入书中，广泛传播。[80]

利玛窦作为炼金术士的声名早在他到南昌之前就在当地传

播开了。南昌当地本来就以炼金术士众多而闻名，他没有任何办法可以反驳这些谣传。他于 1595 年 10 月在给他的一个最亲密朋友吉罗拉莫·科斯塔的信中，不无嘲讽地写道：这个“名声”永远不可能消除了，因为，“我越是向他们保证我对这些事情一无所知，他们越不相信我”。[81] 当利玛窦于 1598 年对北京首次作短暂访问时，一位宫廷的资深太监派他的属下前来迎接他，想从他那里打听到炼金的技巧，当他获知，利玛窦不能将水银变为白银，这位太监当即就命令他离开北京。[82] 直到他生命的迟暮之年，利玛窦仍为这种声名所累，这一点，在他于 1609 年写给帕西奥的那封充满恼怒之情的信中就可以看出来。他的密友瞿汝夔曾找过利玛窦，要求与他一起研究炼金术，并从那时起开始成为一名天主教徒。就在 1609 年，瞿由于沉迷于炼金术太深，以至于利玛窦不得不要求他做一个全面的忏悔，并按照依纳爵的《神操》进行修习，以重新回到正道。[83] 中国学者沈德符在利玛窦在北京生活的后期与他为邻，对利玛窦可以说非常了解。他在有关万历王朝的回忆中写道：“因为利玛窦并不放高利贷，但似乎应有尽有，非常富足，从未出现短缺，人们怀疑他肯定掌握了锻造、烧炼金钱的技艺。”换一句话说，他可以通过魔法创造自己的财源。沈又补充说，他个人并不相信利玛窦是一个炼金术士。[84]

这种同样的模棱两可性也普遍反映在耶稣会与中国人的关系中，尤其是在服务领域，在这里独立性和趋炎附势之间的界限常常非常模糊。几乎从一开始，利玛窦和罗明坚就发现他们是在为中国人当差。1585 年夏天，罗明坚就接受广东行政长官的委托，到澳门去购买北京朝廷所需要的羽毛饰物。这些羽毛，尤其是那些特等的羽毛，在中国人中需求量非常之大。他们以前曾向罗明坚提出过索取这种羽毛饰物的要求，他们或者想把它们作为礼物送给朝廷，或者是因为惊羡于某个方济各会修士于

16 世纪 70 年代后期从马尼拉带到广州地区的由不同颜色的羽毛拼贴的图画和设计。——“处理得如此之好，就像用手画的一样”。[85]罗明坚在一时情感冲动之际，曾想过要为万历皇帝弄一只活鸵鸟。“一只活鸵鸟将是送给中国皇帝的一件了不起的礼物”，他在写给阿夸维瓦会长的信中说，“因为他是如此看重它们的羽毛。任何动物和鸟类，只要不是本地土生土长的，在这里都会受到高度赞赏”。[86]尽管耶稣会从未纠缠于将活鸵鸟运到北京的后勤事务的细节之中，但他们十分看重鸵鸟的羽毛。16 世纪 80 年代，西班牙准备派遣使节到明朝，在准备由使节呈送给万历皇帝的礼品中，羽毛饰物处于突出位置。可能是根据阿兹特克人在举行宗教仪式甚至开战时有穿戴饰有羽毛的服装的习惯，利玛窦在他于 1584 年为中国人制作的第一幅地图中，就是将拉丁美洲各个国家的羽毛制品作为它们的标示。[87]

利玛窦自己在 1589 年也接到来自北京的要求，是通过肇庆的官员转达给他的，要他弄几匹上等的鲜红色的欧洲毛料布。于是他乘坐一艘由中国的官员提供的船只到澳门去了一趟。在澳门他利用与澳门当地葡萄牙商人的关系购买中国人所需要的一切，而且“价格还特便宜”。[88]1585 年，双边贸易和传教政策上的配合更为紧密。那年，前任肇庆县令的兄弟带着一批上好丝绸从其老家——远处北面的浙江省来到肇庆，希望将这批丝绸运到广州贸易集市上去卖。由于他不能按照原来的预期处理掉这批货物，他转而求助于耶稣会。作为对他们代劳的回报，他答应让他们随他一起回浙江，这样他们在那里可以开辟一个新的传教区。耶稣会会士当场就安排葡萄牙商人以比较合宜的价格将这批丝绸全部买了下来。[89]

以上所有的交易中，经济上的运作都伴随着明确的传教目的。在第一例中，罗明坚在采购好羽毛饰物后，就顺理成章地将

传教士爱德华多·德桑德带回到中国来。在第二例中，在购买好鲜红色的毛料布后，利玛窦获得了与范礼安进行长谈的机会。在第三例中，罗明坚的丝绸交易使他获得了在新的地区开辟传教工作的可能性。

同样，尽管耶稣会不是一个托钵僧团，但自从他们到中国开始，就愿意接受任何可得的施舍。罗明坚在中国传教之初，就接受过广州官员提供的免费寄宿甚至一些食物和新鲜的鱼。利玛窦在他们第一个小教堂落成后，就接受过虔诚的中国人施舍的焚香和灯油。他和罗明坚还一起接受过澳门的中国人贷款，用来建造他们在肇庆的第一套房舍。[90]其他时候，有些中国人出于礼貌或好奇来拜访利玛窦时，总是在彬彬有礼地呈上名片的同时，顺带送上一些礼金，有时多达十达克特，有时是五个达克特，也有些时候仅仅是一些铜板而已。[91]有些官员在看过利玛窦小心翼翼地保存在玻璃盒内的三叠相连的耶稣像之类的宗教图画后或者在听利玛窦连唱宗教赞美诗时，都会留下可观的礼物。肇庆地方军队一位指挥官在收到一本有关天主教教义最早的注释本后，留下了三个达克特，这个译本是利玛窦和罗明坚用他们还不太熟的汉语译注的。还有交趾支那的使节，经过肇庆到北京的途中，留下了一些银子和焚香来换了几本同样的小书。耶稣会会士在不同时期、不同地方租住的房子里，都有中国学者们送的桌椅或其他装饰品。[92]

到底接受多少礼物合适总是一个微妙的问题。尽管绝大多数礼物都可以找到这样或那样的理由接受下来。利玛窦几乎总是接受别人提供的旅游工具，因为交通工具非常昂贵，且那些有条件提供交通工具的高官一般来说都是免费从国家获得这些交通工具的。这样，利玛窦即使在手头缺少现钱的时候都能够像模像样地出行，如坐那种由苦力拉的豪华帆船逆

流而上，乘坐那种配备有军队和警卫人员的船只，骑马去野餐，坐着八抬大轿，专门有牲口为他驮运行李。[93]甚至在他出去赴宴时，富裕的中国主人往往都要为他支付车马费，并给他随行的仆人小费。有的时候，尤其是当他出名以后，一些慷慨的中国朋友总是给他大笔银子以缓解旅行的痛苦，有的人事先未告诉他就将他的旅费给付了。因此，往往在坐船作长途旅行时，当利玛窦提起精神，准备就两间舱室和存放布置一个小教堂所需要物品的地方而讨价还价的时候，他却被告知，他不需要付任何费用，因为有一个朋友早就替他支付了这趟旅行可能花费的双倍费用。[94]

这些中国人随意的慷慨行为对利玛窦个人生活的某些时候确实有帮助，但对传教工作却不能提供切实的支持，而且一旦政治气候变得对传教士不利，所有的慷慨都不复存在。1585 年，范礼安与印度总督订立了一个协议，规定：每个在中国的传教士每年将收到一百达克特和几罐供弥撒用的酒。该协议被国王腓力二世确认为“永远有效”。这笔钱将从穿过马六甲海峡的商船的过境税收中拨出，再由每年 3 月和 10 月前来参加贸易会的葡萄牙商人转交给那些在中国的耶稣会会士。[95]除了与日本的丝绸贸易收入和这些由王室发的津贴外，在中国的耶稣会传教士还从住在澳门的葡萄牙人那里收到大量的馈赠。尤其是 16 世纪 90 年代——一次向一位中国本地的教士捐赠了五百达克特；还有一次捐赠了用于中国内地祭坛的两个银制圣餐杯，其他捐赠也多达数百达克特，它们或是现金或是房屋契约。[96]

无庸置疑，许多捐赠者确实是虔诚的信徒，并希望耶稣会在中国的传教能有好结果，他们除了完善自己的灵魂并拯救中国人的灵魂外，没有其他的额外动机。但也有一些人是为了对耶稣会帮助他们解决一个困难的经济法律问题或找回逃亡的奴隶

表示感谢而捐赠的。利玛窦自己就参与处理过这类事情，并就此作了未加掩饰的记述。当时，住在澳门的葡萄牙家庭平均每家有五到六个黑奴(这还不包括那些黑奴的妻儿)，在中国传教的耶稣会会士也有几个黑皮肤的“卡菲尔人(Kaffir)”和印度仆人及看门人，他们肯定都不是自由的工资劳动者。在这种情况下，利玛窦没有理由去隐瞒他所参与的那些事。[97]利玛窦写道，许多奴隶从澳门的主人家逃出来，躲入中国内地，将自己通过契约卖给当地的中国军事指挥官。中国人欢迎这些“勇敢、有魄力的”人，尤其是那些曾经接受过葡萄牙人军事训练的奴隶。有些奴隶是日本人，其他的则是黑皮肤的卡菲尔人和爪哇人，这些人即使不是太可怕，仍然“给敌人带来恐惧”。[98]

耶稣会解决这些问题的策略是，尽可能找到那些经过洗礼成为天主教徒的逃亡奴隶，劝诱他们说，从长远着眼，回到他们澳门的主人那里去，重新恢复在天主教环境中的生活，比与异教徒的中国人生活在一起要好得多；何况，无论如何，中国人也是“将他们当作奴隶”。当奴隶表示愿意回去时，耶稣会就转而和奴隶的主人及澳门的主教谈判，要求赦免他们的全部罪过。然后，他们帮助奴隶穿越边境。就像利玛窦所说的那样，“这不但拯救了许多可能会失落在异教徒中的人的灵魂，而且也为那些重新获得这些常常是非常有用的奴隶的主人赚了几千达克特的钱”。[99]

在晚明，中国人就开始认识到，澳门已经变成一块外国人的“飞地”*。假如利玛窦看过明朝学者张燮为外国人和到国外旅游编写的指南中对葡萄牙人的描述的话，他肯定会进一步坚定

* 在1987年《中葡关于澳门问题的联合声明》中，两国政府郑重声明澳门地区历来是中国领土。1999年12月20日，中国政府对澳门恢复行使主权。

与葡萄牙人疏远的决心。张燮这样写道："葡萄牙人身高七英尺，长着猫一样的眼睛，嘴巴就像黄鹂，脸色灰白，胡子卷曲，像黑色的纱布，而他们的头发却几乎是红色的。"在这段分析之后，张燮对那些跟随葡萄牙人的天主教教士的能力作了一些思考：他们似乎人数众多，力量强大，对于国家的政策有重要影响，当囚犯被拉去斩首的时候，他们在后面吟唱着宗教经典里的赞美诗。[101]

传教活动自一开始就为这种害怕和嫌恶所困扰。1583年，利玛窦在肇庆定居下来后，不得不向中国官员许诺他不会从澳门带任何人进入这个地区，而在这方面中国官员本身也面临着本地居民的强大压力。利玛窦曾告诉肇庆当局，他正是因为"想远离澳门地区贸易和其他世俗之物的喧闹"才要求定居在他们这个和平的城市，想以此消解当地人对当局的批评。然而当地儒学秀才们认为这话不可信。他们警告说，罗明坚和利玛窦对肇庆就像早期葡萄牙人对澳门那样——早先是外表与世无争的一小撮，慢慢地人数不断增长，到最后想赶也赶不掉了。[102] 1589年，在公众的压力下，耶稣会会士终于被逐出肇庆。其中一条驱逐他们的理由就是：耶稣会新建的房屋坐落在一条河边，耶稣会会士可以乘坐快速的非法船只，沿河而下，时时到澳门去将中国的秘密告诉给葡萄牙人。[103]

要想了解利玛窦对在中国贸易和获利问题的最终解决模式，就必须回过头来看看他利用礼品的情况。在无休止的琢磨什么应该送、什么不应该送以便在传教工作方面取得最大成功这一富于戏剧性的过程——一半是梦想，一半是现实——中，罗明坚的鸵鸟只不过是一个具有非同寻常的想像力的例子。最极端的例子要算腓力二世在菲律宾的代理人胡安·巴蒂斯塔·罗曼(Juan Battista Roman)，他于16世纪80年代早期为了替西

班牙商业在中国开辟一个通商口岸，曾建议西班牙派遣一个王室使节到万历皇帝的宫廷，给皇帝价值六到七万达克特的礼物，这些礼物包括：一二十匹产自西班牙殖民地的马、丝绒、织锦、金线织物、佛兰芒地毯、威尼斯产的多棱镜和镜子、大钟、油画、玻璃器皿、红酒和白酒、宝剑和其他镀金的武器。[14]耶稣会曾赞成派遣特使的主意，在原来的主意由于缺乏西班牙的支持而搁浅以后，范礼安一直希望教皇能从罗马派一个正式的教皇特使到北京，设想教皇通过四个耶稣会神父转送给中国皇帝四千到六千达克特的礼物。[15]最终，使耶稣会获得在北京一个多世纪居住权的礼物不到九百达克特，这笔钱还是在1599年船难后，澳门的耶稣会修道院院长想千方设百法募集的。除这笔钱以外，就是利玛窦在中国期间随身所带的一些物品。[16]但不管怎样，利玛窦骄傲地记述道：在1601年1月的一天，他运送这些礼物到北京时，用了八匹驮马，三十多个脚夫。这些礼物包括：三幅宗教画，一幅就是玻璃盒内基督三幅相联的图画，一幅是描绘圣母玛利亚怀抱婴儿，施洗者约翰随伺在旁的画，最后一幅是描绘圣母玛利亚和圣婴在一起的画（最后一幅画被脚夫摔坏成三块木版，如利玛窦不无揶揄地说，在欧洲那些鉴赏家的眼中本会变得一钱不值，但这一摔所造成的裂缝却使它在中国人眼中变得更古老，因而进一步提高了价值），一座带有悬锤的大钟，一座小一点的发条驱动的座钟，一本金装的祈祷书，一本装帧精美的亚伯拉罕·奥特利乌斯的制图学名著《双半球投影世界地图》（*Theatrum Orbis Terrarum*），还有多棱镜和沙漏，彩色的腰带和几匹布，欧洲银币，一个犀牛角（在传统的中医药中这是一种名贵的药材），一台不通过键盘演奏而是用拨子拨弄琴弦的小型古钢琴（本来还应该有一台小型的带风箱的手摇风琴，是利玛窦在澳门专门订做的，但它运到南京时，利玛窦早就动身北上

了）。[107]

从利玛窦喜滋滋地开列这些礼物的清单的情形就可以看出，他们是如何看重这些礼物，尽管它们与早期更宏伟的计划相比是多么的微不足道。利玛窦原来认为，这就是欧洲大国向中国沉默寡言但强有力的国王显示他们财富和技术的机会，但他惊讶地发现，一些其他外国朝贡的特使对这种礼节性赠送的态度非常随便。在他一开始下榻的北京专为外宾开设的旅馆中，他发现，中国人对他们的访问者特轻视，他们将外国人安置在“像羊圈一样的”没有任何家具的小房间中。反过来，外国人则通过赠送一些带有木柄的廉价铁剑、用填絮将铁片胡弄在一起做成的“胸铠”、看起来似乎马上就要倒下的羸马等这些一看“肯定会使人发笑”的东西来表示他们的蔑视，利玛窦说。[108]

然而，赠礼与在外国人旅馆的住宿使这些耶稣会会士得到了来自礼部的政府津贴，它们包括米、肉、盐、蔬菜、酒和烧火用的木材等足以维持五个人生计的物品，此外，还有一个仆人全天候侍候他们。经过不停歇的请求后，朝廷通过太监口头许可耶稣会会士从外国人旅馆搬出来，在北京租一套房屋，每月供五人的伙食补贴不变，此外还加上八达克特银子的补助。几个星期之后，一位同情利玛窦的高级官员保证，如果不能供应物品（这样的事情经常发生，已经为耶稣会会士的生活带来了不便），将给予与物品同等价值的现金，即每个月另外给六达克特的银子。[109]虽然这不是一大笔钱，但足以令人感到安慰，且与以后越来越多的赠品保持同步发展的势头。诸如，1602 年大臣沈一贯就送给他们价值四十达克特的银两以及几匹布和毛皮，利玛窦按照当时习俗，送给沈的儿子一个用威尼斯玻璃制成的多棱镜作为答谢。就像利玛窦在其他地方记述的那样，由于光通过多

棱镜毫不变样，有些中国人就认为这样的多棱镜价值在二百到五百达克特之间，并将它们称为"无价的珍贵的宝石"。实际上，在欧洲花八个巴约科*（一个巴约科就是一个铜板，在意大利其价值还不到一个达克特的百分之一），就可以买到一个任何式样的多棱镜。[11]现在，有了这样一些来自不同渠道的收入，耶稣会会士们便可以经受因贩卖丝绸的船只在风暴中失事或被海盗劫掠所造成的一时的经济危机。最重要的是，中国人对在北京的利玛窦及其同事的公开的经济支持，再加上北京与中国南方城市之间相隔遥远，暂时将试图证明耶稣会并未完全受制于澳门的葡萄牙人这样恼人的问题搁置一边。

利玛窦所取得的成功绝大部分来自他苦心孤诣而非偶然，尽管在其他人追求财富的过程中，他偶尔可以由此而获得带给耶稣会的可观的意外之财。比如，他感到特别高兴的是，中国的非天主教徒试图通过印刷他的《天主实义》和其他宗教书籍并将它们发到各省去销售而获利，使天主教的教义流传得更为广泛，而这仅靠耶稣会单打独斗是不可能达到的。[11]然而，在总体上他对传教工作所面临的艰难和困苦是有充分认识的，并设计了多种临时应急措施。《新约圣经》中许多有关田间工作的人收获谷物，获得金秋的丰收的训诫一直萦绕在他心间。他小心翼翼，谨慎行事，从不索取过多，期望过多。1599 年他曾告诉吉罗拉英·科斯塔说："眼下我们在中国尚未到收获季节，甚至还没有到播种季节，我们才刚刚开始开荒、除草，还要同野兽和隐藏在暗处的毒蛇战斗。"[11]九年以后，他在给同一个朋友的信中写道，尽管在中国已经建立了四个耶稣会的基地，在中国工作的耶稣

---

* 巴约科（baiocco，[复]baiocchi）：以前教皇领地一种小的金（或银）与其他金属的合金铸币或铜币，等于 1/100 斯库多（scudo）。

会神父和修士的数量已经上升至二十人，且他可以声称他们真正有了一个规模宏大的“机器”——这个词利玛窦在近三十年前称赞果阿的耶稣会驻地时也使用过，因而对他来说有巨大的反响，然而，他仍然感到，“这里的果实尚处于播种期间，而非收获季节”。[113]

他利用音乐来为那个可能的收获季节作准备的方法足以令人大开眼界。尽管罗耀拉的依纳爵公开禁止在耶稣会的宗教仪式中搞音乐伴唱，因为他担心这会使司铎在做圣事时分心，导致俗人感到耶稣会与其他宗教团体并没有什么不同。但这个领域他的意志并没有得到很好的贯彻，在利玛窦的时候，音乐的使用——有唱的也有演奏的——在耶稣会中非常普遍且广受欢迎。[114]有些奇怪的是，尽管在罗马和马切拉塔学习的时候，利玛窦获得了广泛的音乐知识，但与他其他的许多技能相比，他不是一个音乐家，也没有太多的音乐细胞。他对中国的音乐也不是太喜欢。他注意到音乐在公开的军事演习和宗教仪式中的作用，但他发现很难找到它和谐的旋律，他想念在欧洲时听惯了的键盘乐器和四线谱。[115]不管怎样，他随身带着穿越中国，并最终于1601年进贡给朝廷的礼物中，就有一个小型的拨弦古钢琴。要不是利玛窦在1600年在南京利用闲暇时间，让耶稣会神父拉扎罗·卡塔内奥(Lazzaro Cattaneo)——一位技术娴熟的音乐家，但由于要履行教士职责，不能离开南京——教新来的年轻教士迪戈·潘托雅(Diego Pantoja)演奏几首奏鸣曲以及如何调弦的话，这台古钢琴可能只不过是一件稀有的奇珍，实际上一点用途都没有。[116]利玛窦后来将潘托雅一起带到北京。就如利玛窦所希望的那样，明朝的皇帝很快对这台古钢琴产生了兴趣，并要求耶稣会会士教他的四个太监乐师演奏它。而庞迪我就是现成的行家，自然承担了教授的职责。

利玛窦再次显示了他处事的机智和预见能力。四个阉官中，两个人比较年轻，很快就学会西方的音乐，但一个七十多岁的阉官感到学起来非常吃力。利玛窦让他们每人只学一首音乐，这样，那个老太监即使学得慢一些——他花了一个月才学会——在宫廷里也不会跌面子。在等待期间，利玛窦和年轻的阉官一起又创作了八首可以用拨弦古钢琴伴奏的中文歌曲。[37]

可以想见，利玛窦的歌词所涉及的都是道德和宗教的题材。他写人类心灵追求上帝的历程；写人类祈求长生的愚妄；写上帝的恩惠遍及世界，比他们演奏的乐器的和声充满厅堂更加实在；写青春易逝，她在我们尚未来得及思考如何才能过一种道德的生活之前，就远离我们而去；写上帝如何赋予我们最大的光荣，而我们人类又是怎样作践自己；写死神不会放过任何一个人，它既不会震慑于帝王宫廷的威严也不会对穷人的茅舍表示同情。歌词的语言不是特别优雅，但设计得简短而适合于歌唱，同时突出其中的道德含义。以下是八首一组的歌曲中第二首的歌词：

> 一个牧童一天突然感到忧伤；
> 他恨自己所在的山冈；
> 他想他所望见的远山，
> 一定远比这座山冈美丽，
> 到那里去会使一切忧愁烟消云散。
>
> 于是他向远山走去，
> 可当他走近这座山，
> 却发现它不如远看的那么漂亮。
> 啊，牧童呀，牧童，
> 你怎能期待改变自己的居住地，

就能改变你自己。

假如你走了，你能抛下自我吗?
忧伤与欢乐皆由心而发；
假如心灵平静，你会处处幸福，
假如心灵遭受纷扰，无处不带给你忧伤；
眼中落一粒沙子，
你很快会感到不舒服；
你又怎能忽视，
那扎入你心中的利锥。

假如你的期望超越了自己的能力，
你将永远都不会得到你所期求之物；
为什么不让自己心静神宁，
在自己所在的山冈找到自己所需要的宁静。

古往今来的作者都提出同样的劝诫：
让心灵漂泊在外没有任何好处，
心神内敛，意志坚定，
方可得利。[10]

根据利玛窦自己的记述，他那八首小歌合成的组歌很快在中国的文人名流中间传播开来，并被迅速印成复本，到处流传。听过这些歌或看过这些歌词的中国官僚们向他表示，能在宫廷内表达这样的情感使他们感到十分高兴，因为那里仍有需要进行道德改进的地方。[11]由于明朝法律严格规定，除了皇亲国戚，太监、嫔妃，任何人不得进入内宫。利玛窦当然没有听到过宫廷

的歌手们弹唱这些由他填词,潘托雅谱曲的歌,但他对歌曲中的遣词造句进行了精心的设计,当他想像那些太监——或许那些由太监教的宫娥——在紫禁城内反复地咏唱着他的歌词,他肯定会感到一种不易察觉的满足。例如,在上面引用的第二首歌的最后的对句中,他将“外在的”生活的缺陷与“内在的”世界进行对比。他所使用的“内”“外”两字在中国传统的政治和道德思想中代表了两个极端,不仅可以应用于精神状态或方位的差异,而且可以用于表示野蛮的外国人与中华帝国的居民之间的差别,还可以表示宫廷城墙以外的世界和宫廷内被掩盖的神秘世界之间的差异。既然那个歌词结尾的“利”字与利玛窦用来做自己名字的字一模一样,这样,当某个人在宫廷中唱起“心神内敛,意志坚定,方可得利”时,他实际上是唱:“生活在宫廷之内,有个利玛窦。”当然,这并不很真实,但他希望最终能到那里。同时,那些他不能听见的声音会使他的梦想在静静的夜空中飘荡。

注释：

① 利玛窦：《记法》，第 5 页（重印本第 17 页）。有关对晚明时期这种"获利动机"的解释，见 Brook 之 Merchant Network，第 186 页。

② 利玛窦：《利玛窦题宝像图》；在这封信和彼得的画像上，他签上了"Ri"，但在"来自欧洲的人"的画像上和其他地方，他很少写"Ri"。我希望，我是解决这些绘画作品上这个似乎成为利玛窦的特殊签名的令人困惑的符号所取得的新的进展。"*DMB*"一书第 215 由编辑人员所做的尝试富有创意但不具有结论性意义，因为利玛窦在他的作品中的其他地方对"Deus"使用了一个完全不同的写法。如在《天主实义》的 1/3（重印本第 381 页）写成了"*Dou-s*"。

③ Azevedo 之 *Historia*，第 131—32 页，把 cruzados 当作流通货币。Gomes de Brito 之 *The Tragic History of the Sea*，1589—1622，Charles Boxer 译，第 55 页，表明"ducats"、"cruzados"和"reals"在这个时期都是等价的，相当于英镑的 4 先令。

④ Essen，*Farnèse*，3/222—24，*New Cambridge Modern History*，3/198—200。奥兰治的威廉在亲眼目睹自己的预警得到证实之前，于 1584 年 7 月 10 日被谋杀。

⑤ *FR*，2/518—20，见 Trigault 的记述，驱逐令即使下达了，似乎也没有严格执行。

⑥ Ignatius of Loyola，*Spiritual Exercises*，tr. Puhl，sec. 93。

⑦ 同上，secs. 150，153—55。

⑧ Montaigne，*Journal de Voyage*，p. 256。

⑨ 马切拉塔镇的详图标出了 16 世纪下半期由利伯罗·帕西和策热撒尼·久利亚诺所设计的镇上的主要建筑和城墙的位置。见 *Storia di Macerata*，vol. 5，图版 5，对面页 312。

⑩ 有关佛罗伦萨的资料很少。见 *FR*，1/ciii；Bortone，*P. Matteo*

Ricci，第 35—36 页。

⑪ *OS*，南雄，第 103 页；赣州，第 192 页；南昌两倍大小，第 175 页（参阅引语）、202；同样尺寸，第 235 页。

⑫ *OS*，p. 28，to Fornari。

⑬ *FR*，2/553n。圣・安德鲁教堂及其地址在 Bortone 的著作第 27 页有描述。

⑭ *OS*，p. 217，Oct. 12，1596。

⑮ *OS*，第 390—91 页，1609 年 2 月 17 日致 Glovanni Alvarez 信件。

⑯ O'Connell 之 *Counter-Reformation*，第 272—74 页，Villoslada 之 *Storia*，第 148—54 页，讨论了建筑业的兴盛。见 Martin 之 *Roma Sancta*，第 58 页，描述了 Gésu。

⑰ Martin，*Roma Sancta*，pp. 86—88。

⑱ Angelo Pientini，*Le Pie Narrationi*，cited by Martin，*Roma Sancta*，p. 231。

⑲ 有关圣保罗教堂和绘画，见 Doc. Ind.，11/358 and nn. 112，113，114；Schütte 之 *Valignano's Mission*，第 113。关于 Services and choir，见 *Doc. Ind.*，11/359，and Culley and McNaspy，"Music，" p. 243。

⑳ *Doc. Ind.*，11/349—51。

㉑ *OS*，p. 5，Jan. 18，1580；*Doc. Ind.*，11/358。

㉒ *Doc. Ind.*，11/329，letter of Petrus Parra，Goa，Oct 28，1578。

㉓ *Doc. Ind.*，11/319—20，Nicholas Spinola，Oct. 26，1578。

㉔ Pasio letter of Nov. 30，1578，*Doc. Ind.*，pp. 364—65。

㉕ Costa，*Christianisation*，p. 34。

㉖ Schütte，*Valignano's Mission*，pp. 236—37，n. 196。

㉗ Linschoten 之 *Report*，第 517 页，与斯托里一起的其他三个旅行者是菲奇、一个名叫威廉・利兹的珠宝商和约翰・纽伯里。关于 Fitch，见 *Letters*，第 514 页；Newbery 之 *Letters*，第 512 页。

㉘ Linschoten，*Report*，p. 520。

㉙ 有关澳门的社区，见 Boxer 之 *Portuguese Society*，第 12—13、43；

Pyrard, *Voyage*, 2/172—73; Fok 之 Macao Formula, 第 144—47 页。

㉚ Boxer 之 Macao as Entrepôt, 第 65—66 页; *FR*, 1/152 中利玛窦对人口的概括。Fok 之 Macao Formula, 第 72—94 中有关中国人对社区的态度。Ptak, "The Demography of Old Macao"。

㉛ 教堂, 见 Boxer 之 *Fidalgos*, 第 39 页, 利玛窦的住所见 *OS*, 第 402 页, 附录 3, Ruggieri to Mercurian, Macao, Nov. 12, 1581。罗明坚为利玛窦所提出的请求见 *OS*, 第 398, 1580 年 11 月 8 日信件。

㉜ 有关白银的兑换率见 Atwell 之 Bullion Flows 中的详细说明, 以及书中第 82 页的表格。60%的数据由 Kobata 在《黄金和白银》一书第 254 页中提出。对该贸易详细的评估见 Boxer 之 *Fidalgos* 一书以及他的 *Great Ship* 一书。有关 17 世纪初果阿和中国的贸易见 Pyrard 之 *Voyage*, 2/174—77。

㉝ Iwao 之 Japanese Trade, 第 2 页。有关当时中国商人对中国东南部的贸易以及外国商人参与这些贸易的情况, 见 Brook 之 Merchant Network, 第 202、205—6 有关对中国这个时期经济的精确评估, 以及白银的影响, 见 Cheng Pei-kai, "Reason and Imagination," ch. 1。

㉞ Cooper, "Mechanics," p. 428。

㉟ 同上, pp. 425—26, 430, 432。

㊱ 一般看法, 见 Spate 之 *Spanish Lake*, 第 151—57 页; Iwao 之 Japanese Trade, 第 7 页, 关于 Hideyoshi; Elison 之 *Deus Destroyed*, 第 94—98 页关于长崎的捐赠, Boxer 之 *Fidalgos*, 第 30—38 关于固定贸易。

㊲ Boxer, *Great Ship*, pp. 37—38; Boxer, *Fidalgos*, pp. 30—31; Schütte, *Valignano's Mission*, pp. 212 and 218 n. 130。

㊳ Schütte 之 *Valignano's Mission*, 第 184—85、314 页, 在此使用 133 磅"piculs"作为赎金, 并将"scudi"兑换为"ducats"。Cooper 之 Mechanics, 第 428 页。范礼安的数据有一些自相矛盾的地方。详细情况见 Elison 之 *Deus Destroyed*, 第 101—5 页。

㊴ Cushner 之 Merchants, 第 366 页讨论了纳瓦诺和莫利那的观点。

㊵ Cushner, "Merchants," pp. 360, 364。

㊶ Schütte 之 *Valignano's Mission*，第 185 页，注释 388；Takase 之 Unauthorized Commercial Activities，第 20—22 页；Boxer 之 Macao，第 71—72 页讨论了那些与耶稣会一起工作的那些技艺高超的中间人的情况。

㊷ Frois 之 *Tratado*，第 17—18 页。在利马窦于 1582 年到达澳门之时，阻止中国人了解新教欧洲的想法并非完全是异想天开。这群年轻的日本王子被安排在欧洲游历由西班牙或教皇控制的地域以及教皇的意大利联盟国家，因而不太会注意到新教控制的地区范围。（参阅 Lach 的细节描述，见 *Asia in the Making of Europe*）。

㊸ Boxer 之 *Fidalgos*，第 40 页，引用应付的数字是 5 万达克特。

㊹ *FR*，1/178、178 n. 3，*OS*，第 396 页，Ruggieri to Mercurian。

㊺ *FR*，1/cx-cxi；*OS*，第 55—56 页，1589 年是高峰，有 18 个人皈依，其中几个是妇女。

㊻ *FR*，1/314—18、2/94。通过 *FR*，3/80 中分析性的索引，可以算出更为精确的数据。在 Battesimi 项下按地区进行分类。

㊼ 北京地区皈依的数目见 *FR*，2/356，有关 1605 年中国皈依人数的分布，见 *FR*，2/268 n. 3、2/276 n. 6。有关北京地区富人皈依的状况（相比而言比穷人要差），见 *FR*，2/160、310、354。

㊽ *FR*，2/337。

㊾ *FK*，2/270。这种乐观态度的顶点的精确日期可能是 1603 年，即范礼安最后一次访问澳门之时。

㊿ *OS*，(appendix 2)，p. 398，letter of Nov. 8，1580。

51 *OS*，(appendix 3)，第 402、404、406 页，1581 年 11 月 12 日 Ruggieri 致 Mercurian 信件。关于耶稣会士策略，见 Bettray 之 *Akkomodationsmethode*，第 25—32 页。

52 有关中国的钟表制造术，见 Needham，*Science and Civilization*，vol. 4，pt. 2，pp. 435—546，有关欧洲的见 Domenico Sella 之 European Industries 1500—1700，第 382—84 页，Cipolla 印刷，*Fontana Economic History*，David Landes 之 *Revolution in Time*，第 67—97 页。关于 Landes

不同意 Needham 的观点，见前述 Landes 书，第 1 章。

⑬ *OS*，(附录 6)，第 419 页，1583 年 2 月 17 日信件附言。

⑭ *FR*，1/161—64。*OS*，(附录 6)，第 415 页，在此罗明坚对他的忧患和观点有详细的论述。

⑮ *FR*，1/166 n. 4。

⑯ *FR*，1/167—68，176—79。

⑰ *FR*，1/184—88，192；*OS*，第 432 页。耶稣会花费的 250"taels"的价值可能超过了 250 达克特金币，尽管准确的兑换数据很难确定。*FR*，2/535 n. 4，将 1"tael"等同于 1 "cruzado"，尽管 *FR*，2/352 n. 5，认为 450 "taels"相当于 800"*scudi*"。Schütte 之 *Valignano's Mission*，第 314 页认为在日本，20 000"taels"相当于 30 000"*scudi*"。在 17 世纪早期，旅行者 Jean Mocquet 在果阿发现，12 到 15"taels"相当于约 25"*scudi*"(见他的《航海记》第 342 页)。

⑱ 细节来自 *OS*，第 420、431—32 页(Cabral letter)，*FR*，1/264、278—79，Takase 之 Unauthorized Trade，第 20 页，提到耶稣会在日本的房地产项目。又见 Elison 之 *Deus Destroyed*，第 102 页提到范礼安对日本急剧上升价格的忧虑。

⑲ *FR*，1/285—86、286 n. 4，*OS*，第 461 页，价格在此以比索论。

⑳ *FR*，1/374 and 378。

㉑ *FR*，2/448，465—66。

㉒ 南京住所见 *FR*，2/83—84、93；北京的住所见 *FR*，2/352。

㉓ *FR*，2/30 and 93。

㉔ 南京，*FR*，2/346，北京，*FR*，2/555—56。类似的逃税方式在甘斯的《北京》一书第 74 页中进行了讨论。

㉕ *FR*，1/178 nn. 4 and 6；1/201。

㉖ *FR*，1/201—5。

㉗ *FR*，1/190。

㉘ 罗明坚 1584 年 1 月 25 日给阿夸维瓦的信。*OS*，第 419—20 页。也可见 Boxer 之 *Fidalgo*，第 41—42 以及 *Great Ship*，第 45—46 页。但是

耶稣会的"主要支持者"加斯帕·维埃加斯同年前往印度去了。见*OS*，第431—33页，1584年12月5日弗兰西斯·加布拉尔给范礼安的信使用了"Villegas"这种拼写方式。

⑲ *FR*，1/230—31，1585年10月20日利玛窦给阿夸维瓦的信中要求再寄一些来。*OS*，第60页。Landes之*Revolution in Time*，第87—88页中对17世纪的微缩技术有详细的记述。

⑳ 利玛窦，解释见*FR*，1/104—7。有关中国炼金术的全部背景，见Needham，*Science and Civilization*，vol. 5。

㉑ *FR*，1/240；在1592年，大戏剧家汤显祖也是那些认为利玛窦是一个炼金术士的人之一。见徐朔方：《汤显祖和利玛窦》第274、277—78页。Carletti在《航海记》一书第146页对当时的水银交易提出了自己看法。

㉒ *FR*，2/590 n. 6。

㉓ D'Elia，*Mappamondo*，plates 9 and 10；Brading and Cross，"Colonial Silver Mining，" pp. 553—54，Spate，*Spanish Lake*，pp. 186—94。

㉔ 对水银贸易的方式的简要介绍见Cipolla编辑*Fontana Economic History*，第395页；Brading and Ctoss之Colonial Silver Mining，第562—64页。Fernand Braudel在《贸易之轮》(*Wheels of Commerce*)一书中对此项贸易的许多奇特方面进行了介绍，如第323、386页记载了on the failed Hochstetter在17世纪早期建立水银卡特尔的失败了的尝试；第326—27页记载了Huancavelica和the Fugger对阿马丹的控制；第174页记载了Seville与Idria之间的联系；第169和406页记载了17世纪晚期一位商人提到将中国的水银运往新西班牙可以获得300%的利润；同时第379页提到Greppi家族在18世纪大宗购买水银的事实；怀特船长对其占有大量水银的事实的记叙见Kerr之*General History*，第7/455页。Brading and Cross，op. cit.，第555页给出了有关水银对白银生产的精确比率，见Spate之*Spanish Lake*，第189—92页。

㉕ *OS*，第245—46、245页，注释5，1599年8月14日给科斯塔的信。*FR*，1/217—18中利玛窦谈到了对紧张局势的看法。

⑯ *FR*，1/240；*DMB* 第 318、905 页对此有进一步的确证。又见 Fok 之 Macao Formula，第 93—95 页，尽管在那里龙涎香被当作一种"调味品"。

⑰ *FR*，1/216—17；Chan，"Chinese-Philippine Relations，" pp. 52，62。

⑱ *FR*，1/240—41。

⑲《肇庆府志》，22/78a（再版，第 3 421 页）。

⑳ *FR*，1/313。

㉑ 信，见，*OS*，第 184 页，日期标为 1595 年 10 月 28 日。有关南昌的故事见 *FR*，1/359 n. 375；*OS*，175。

㉒ *FR*，2/29。

㉓ *OS*，第 382 页，1609 年 2 月 15 日信件，*FR*，2/490 n. 4。

㉔ 沈德符《万历野获编》，第 785 页。

㉕ 有关中国人的请求见 *FR*，1/225，163 n. 7。对弗朗西斯科礼物的讨论见 Bemard 之 *Aus Portes*，第 129 页。这种令人惊异的工艺的事例在以下文章中有详细的记载，见 *Artes de Mexico*，n. 137，año 17，"Tesoros de Mexico — Arte Plumario y de Mosaico"，尤其是 Marita Martínez del Rió de Redo 所写的 Comentarios sobre el arte plumario durante la colonia。旅行家 Mocquet 在果阿期间也因为一次幸运的羽毛交易而避免了陷入赤贫的境地。见《航海记》，第 287 页。

㉖ 这个 *struzzo vivo*，见 *OS*，第 449 页，1586 年 11 月 8 日的信。

㉗ *FR*，1/216 n. 1；d'Elia，*Mappamondo*，plates 5 and 6 in Brazil，7 and 8 in New Spain，and 15 and 16 in Borneo. Chan，"Peking"，第 135 页提到北京商人将价值 6 500"taels"的羽毛献给朝廷。

㉘ *FR*，1/266—67。

㉙ *FR*，1/227。有关这笔交易的传教方面的背景，见 *OS*，第 59、444 页，利玛窦给阿尔美达的信。有关晚明时期浙江的丝绸贸易，见 Brook 之 Merchant Network，第 199 页。

㉚ Ruggieri 的食物，见 *OS*，第 413、416 页，1583 年 2 月 7 日信件，利玛窦的焚香和灯油，见 *FR*，1/195；澳门中国人贷款，见 *OS*，第 420 页，1584 年 1 月 25 日信件。

⑼ *FR*,1/74 and 259, lit. "*scudi*"。

⑼ 三幅相联可折叠的图画(Triptych),见 *FR*,2/16;军队指挥官,见 *OS*,第 56 页,柯钦使节(Cochin embassy),见 *OS*,第 57 页;家具,见 *FR*,2/48。

⑼ 舢板(Junks),见 *FR*,1/341;军队,见 *FR*,1/346;野餐,见 *FR*,1/302,轿子,见 *FR*,1/345、2/15、2/426。

⑼ 餐饮小费,见 *FR*,1/370;旅行礼物,见 *FR*,2/100、2/104;旅行费用,见 *FR*,2/101。

⑼ *FR*,1/224,258。

⑼ *FR*,1/334,2/92。

⑼ Boxer 之 Macao,第 65 页关于奴隶;*FR*,1/246 关于利玛窦 *cafro assai negro*、*negra dell' India*。关于奴隶使用的讨论,见 Bettray 之 *Mappamondo*,第 148—50 页。

⑼ 利玛窦的分析,见 *FR*,1/262。

⑼ *FR*,1/262;So 之 *Piracy*,第 57 页,提到这时作海盗的黑人。

⑽ *OS*,第 287 页,1605 年 7 月 26 日致 Acquaviva 信件,北平。

⑽ 张燮:《东西洋考》5/6(重印本第 183 页)。张在此提到了葡萄牙人,但其资料来源亦来自他在马尼拉听别人所说。

⑽ *FR*,1/181,187,189。

⑽ *FR*,1/264。

⑽ *FR*,1/216 n. 1。

⑽ *FR*,1/248 n. 1,and 2/7 n. 3。

⑽ *FR*,2/91 n. 2。

⑽ 到达北京,2/123;有关这些礼品的性情见 *FR*,2/114、123 n. 5、124 n. 1。丢失的乐器在 *FR*,2/90 中提到。沈德符在《万历野获编》中第 784 页对这些礼品有论述。

⑽ *FR*,2/139—40。

⑽ *FR*,2/151,153,156。

⑾ 1602 年的礼品和多棱镜见 *FR*,2/154;早期的多棱镜见 *FR*,1/346、

2/37，价值仅 8*baiocchi*，*FR*，1/255，2/142。根据对 *baiocchi* 与 ducat 的兑换率的精确研究，在 1567—73 年它们的兑换率实际上是大约 115：1。见 Delumeau 之 *Vie économique et sociale do Rome*，2/660—5。

⑪ *OS*，p. 386。

⑫ *OS*，第 246 页。1599 年 8 月 14 日的信。

⑬ *OS*，第 338 页。1608 年 3 月 6 日的信。

⑭ Culley、McNaspy 之 Music，第 217—26 页。

⑮ In display，*FR*，1/268，in ceremonies，2/70；hard harmonies，1/130；four parts and keyhoard，1/32。

⑯ *FR*，2/132。利玛窦把乐器称之为 *gracicembalo*，见 *FR*，2/29，*manicordio*，见 2/39。Dehergne 之 *Répertoire*，注释 607（第 193 页）表明 Pantoja 生于 1571 年。关于 Cattaneo，参 Dehergne，no. 158 和 Pfister，no. 15。利玛窦使用 Cattaneo 的娴熟的音乐技巧来分析中国话语中的音调形式，*FR*，2/32—35。

⑰ *FR*，2/134—35。

⑱ 利玛窦：《西秦曲艺宝藏》第 284—85 页。又见 d'Elia 之 Musica e canti，第 137—38 页。中国人当时对利玛窦的音乐作品兴趣很浓。见阴法鲁《利玛窦与欧洲教会音乐》以及在《音乐研究》第 4 期上发表的反驳文章。

⑲ 利玛窦对其中国朋友的评论的概括见 *FR*，2/134—35。

第三幅插图：所多玛的人们

第七章

利玛窦准备给程大约送去刊在《程氏墨苑》上的第三幅画取自由安特卫普的长老克里斯宾·德帕斯(Crispin de Pas)所制作的讲述罗得(Lot)生活故事的系列版画之一。德帕斯通过四幅画描述罗得的生活。第一幅描绘上帝听说过所多玛城(Sodom)的罪恶后,宣布他将摧毁这个城市;第二幅描绘当所多玛人企图突入罗得的家门,侮辱那些在他家寻求庇护的人(他们实际上是天使)时,上帝使所多玛的人都变成了瞎子;第三幅描绘罗得偕同妻子和两个女儿在天使的保护下在所多玛城被摧毁的前夕逃出城去,以及罗得的妻子在逃亡途中回头探望并被变为盐柱的情景;第四幅画则是描述罗得的


Sodomitæ in Loth ædes

两个女儿让她们的父亲喝酒，直至他酩酊大醉，她们便与他一起睡觉，以便延续他们家香火的情景。[①]

利玛窦要让中国人注意所多玛的罪恶和《圣经·创世记》第十九章24—25节有关这个城市命运的话："当时，耶和华将硫磺与火从天上那里降与所多玛和蛾摩拉(Gomorrah)，把那城和全平原、并城里所有的居民、连地上生长的，都毁灭了。"遗憾的是，就像圣彼得在水中的那幅画那样，这四幅画也有一点小问题，即他们与利玛窦所想要说的都不是很吻合。最终，他选择了德帕斯的第二幅画，因为它极其生动地表现了当时那种混乱的场面：天使伸手遮蔽了所多玛人的眼睛，罗得紧握着双手，恳求他们停止其罪恶的行为。在他们那个引为骄傲的城市的塔楼的隐约掩映下，罪恶之城的人们有的在地上翻滚，有的仍然想伸手抓住那个陌生人。为了表明他自己的观点，利玛窦对这个故事作了比《圣经》文本本身更为清晰的说明，并且尽管他在前两幅送给程大约的画中没有标出加利利海和以马忤斯的名字，在这幅画中他尽其所能对所多玛这个词作了最接近的标音，这样中国人在将来与耶稣会神父们交谈时就会有一个讨论的焦点。当然，他小心翼翼地使所多玛这个单词中结尾的"ma"这个音节与他自己的中文名字中的"玛"字发音不同*。他将他的文章取名为"堕落的肉欲与邪恶使他们自己蒙受天火的惩罚"：

> 在古时候，所多玛的人们沉迷于堕落的淫荡生活，上帝对他们产生了厌恶之情，在这群罪恶的人中，生活着一位名叫罗的纯洁的人，于是上帝派他的天使将其带离这个城市，并送到山上去。然后，从天上降下吞噬

---

* Sodom这个宗教地名在《圣经》、《简明不列颠百科全书》中译本以及《外国地名译名手册》和《英汉大词典》、《远东英汉大辞典》中均称"所多玛"。

一切的大火，人、牲畜和昆虫都在大火中烧死，什么都没有留下，甚至树和岩石都化为灰烬，陷入尘土。在这些烂泥中形成了一个湖泊，湖水奇臭无比，直到今日，它都是上帝无比憎恶那邪恶的淫荡和堕落的贪欲的明证。

罗在这些堕落的人中一直能洁身自好，所以上帝保佑了他。绝大多数的人在善德宏扬的环境中都能够表现出良好的品德，但在邪恶的习俗中仍能做到出污泥而不染，这种刚勇才是最难能可贵的。圣贤之人为有幸能在有良好道德风尚的环境中生活而高兴，因为这可使他自己更加完美。但他也同样乐于在邪恶的环境中实践，并把他作为一块砥砺自己品德的磨石。他坚信在任何情况下都可以正确地引导自己。[2]

如果将利玛窦的这段说明和这幅图画放在一起，我们的感受会比德帕斯所意指的更为强烈。因为我们可以研究的正是这些人的脸部表情。画中，这些高耸入云的屋顶和塔楼与暴雨来临前的天空形成如此鲜明的对比，预示着它即将为天火毁灭；在广场的另一边将形成一个充满恶臭的、恒久的湖泊。而且由于画上只有罗和天使，罗的妻女都不在近旁，这样就省去了许多冗长的解释：在这些年代久远的文本中，为什么妻子会变成盐柱，为什么女儿们要和父亲睡觉，诸如此类——对这些问题的解释可以留待以后的时间或其他场合。

1559年8月，当83岁高龄的教皇保罗四世去世时，整个罗马城一时之间陷入狂乱与庆祝之中，一群人冲进宗教裁判所装修雅致的总部，将之洗劫一空，他们销毁了所有档案，释放了他

们在那里发现的所有囚犯，并最终将这个建筑物付之一炬。朱庇特神庙前不久刚刚树起的宝相庄严的教皇塑像被推倒在地，有人不无讽刺地在横卧街道的塑像头上放一顶黄帽子——就是保罗四世曾命令罗马城的犹太人戴的那种——其他人将塑像的躯干拖走，将它扔到台伯河中。教皇的遗体是在夜间，几乎是偷偷地"尽可能深"地埋在圣彼得教堂的一个地下室中，且坟墓周围有卫兵把守。外面街道上，满是狂喊着的小贩，争相叫卖对死去的教皇和他三个臭名昭著的侄子——卡拉法兄弟进行讽刺和挖苦的文章。[3]

这种反应之所以令人啼笑皆非，其原因在于保罗四世曾狂热地要求改革教会，并过着一种斯巴达式的、富于献身精神的、极度虔诚的生活。然而他在推行改革政策的过程中，激起了各方面的仇视。正是由于他对西班牙人不可调和的仇视以及他遏止腓力二世的野心和从西班牙人手中夺回那不勒斯王国的决心，才使得西班牙阿尔瓦大公的军队逼近罗马城的大门，并在法国为此进行的倒霉的反干预行动中，让吉斯公爵的军队进入了马切拉塔的街道。保罗教皇以道德的名义，奉行一条冷酷的压制所有公共娱乐活动的政策，在梵蒂冈地区范围内，任何有情妇的男子一旦发现就要被逮捕并被发配到囚犯船上作终生苦役；所有打猎活动甚至跳舞都被禁止，结果，如一位同时代人所写的那样，在罗马一年到头，"我们都像处在大斋节*中一样"。[4]保罗还发起了一场残酷无情的反对罗马和安科纳城(Ancona)的犹太人运动，逮捕有犹太妻室的天主教徒；强迫犹太人居住在自己的封闭的居住区内；禁止他们与天主教徒做任何食品方面的交易，或为天主教徒看病。通过强迫犹太人出卖在教皇领地内的

---

* 大斋节，指复活节前四十天的斋戒和忏悔，以纪念耶稣在荒野禁食。

绝大部分财产，他以大约五十万达克特的价格——相当与实际价格的五分之一——为教会获得了大片地产。每个星期四，教皇都要亲自参加宗教裁判所的关键决策会议，并授予宗教法庭审判官全新的权力，比如：有权追捕那些犯有通奸罪和信奉异端邪说罪的人。那些对妇女进行性侵害的人或勾引妓女的人将被逮捕；犯有鸡奸罪者将处死刑；有些甚至要被当众烧死。[5]就最后一项罪行而言，对于罗马市民特别具有讽刺意味的是，教皇最有权力的三个侄子之一，红衣主教卡洛·卡拉法(Carlo Carafa)不仅过着一种几乎难以想像的奢华生活，酷好打猎和赌博，而且是一个臭名昭著的玩弄女性的色鬼，他同两性情人的风流韵事，除了教皇本人不知道外，在罗马差不多是妇孺皆知，家喻户晓。当时广为流传的、居住在罗马的法国伟大诗人若阿基姆·迪贝莱(Joachim du Bellay)讥刺红衣主教的年轻的同性情人的诗歌，加上奥维德的情诗和特克斯托尔(Toxtor)描述希腊神话中的侍酒俊童伽尼墨得(Ganymede)的诗句，只不过是当时流传的众多侮辱教皇的作品中最优雅的几篇罢了。卡洛·卡拉法于1560年被他叔叔的继承人教皇庇护四世处死——死时极度恐惧痛苦，因为刽子手用来绞死他的绳索两次都在他正要失去知觉的时候断了。[6]

当这些事件发生时，利玛窦还是马切拉塔的一个无忧无虑的少年，除了从旅游者那里道听途说或者在神父布道时偶有所闻外，对之知之甚少。但这个故事所包含的道德上的寓意却具有普遍性的意义：它说明了权势与人性弱点的相互联系，也说明了道德主义的吹毛求疵与公众对习俗准则的蔑视之间的相互交接。它完全符合圣经所包含的观点，这一点从《圣经》中有关先知以赛亚的章节可以看出来。在《以赛亚书》中，所多玛(Sodom)的命运只是对地球命运的讽喻，它为充满义愤的上帝

所反复申述。在先知以赛亚眼中，在苦难中挣扎的乞丐，脚上环珮叮当、气度雍容华贵的贵妇，放荡不羁的姘妇，躺在呕吐物中的醉鬼，宦官等，都展现了一个奢华淫糜的世界，它可以迅速的摧毁其他事物，也同样会很快葬送自己。在这里（Sodom），鸡奸（sodomy）是对盲目崇拜的惩罚，正如火和硫磺是对鸡奸的惩罚那样。在这里，以赛亚向好国王希西家（Hezekiah）大喝一声："由你自己所生的众子，其中必有被掳去，在巴比伦皇宫中当太监的。"[7]

利玛窦不仅仅是从谣言和圣经预言家那里了解到他那个时代城市中无处不在的奢侈、贫困和罪恶。在他的孩提时代，马切拉塔就流播着各种丑闻，到处都是有关由淫欲引起的凶杀的传说或由私生子引发的社会问题。[8]在 16 世纪 70 年代，马切拉塔曾就如何安置妓女的居所问题进行了激烈的争论：是否需要将她们集中在一个地方呢？若是如此，安置在什么地方？城市长老们的每一项抉择都招致当地居民可想而知的反对。[9]

同样，在罗马的街道上，就像当时任何其他城市一样，既能发现人性高贵的闪光点，又能随处可见道德堕落的事例。一个人对宗教越虔信，他对这一点就会认识得越清楚。因为不管哪个教堂，只要有特殊安排的宗教仪式活动，便会有成群的乞丐集聚在它周围。格列高利·马丁写道："如此多境遇如此凄惨的人们"，"围在道路两旁，这样的场景我还从来没有见过"。人们告诉马丁，在这些跛子、疯子、瞎子、哑子、聋子中间，许多人拒绝住在城市慈善医院提供的庇护所，宁愿住在大街上，从每天必定前往教堂的那些人那里讨生计。他们希望从这种偶然性的施舍中获得的财物比教皇庇护四世规定的每天维持生计的七个铜板多。[10]他可能和利玛窦一样，不知道许多乞丐都被他们的秘密领袖组织成大约十九个小组或"专业组"，并被训练成俨然是病人、

残废、参加过土耳其战争的老战士或者撞魔之类的角色，以最大限度地获取公众的同情。[11]然而，他们两个人可能都会意识到城市持续的社会苦难的另一个侧面，因为当时那些极度贫穷者和妓女所生的无人认养的儿童一直吸引了城市的居民的注意力，并使他们感到良心不安，他们组成大规模的游行队伍——有时人数超过四百人——在圣徒节到事先选定的教堂去展示他们收到的慈善捐赠。罗耀拉的依纳爵尤其关心这些孩子的命运，并帮助建立了收养他们的慈善机构。[12]

在16世纪下半期，罗马城登记的妓女在六百到九百之间，她们无处不在，要价为一到十二个达克特。更多的妇女在荒年为生计所迫，不得不以此为谋生手段，价格也更低。那些以某种方式与妓女有关联的人——诸如为妓女提供住处、拉皮条、招待等——数量或许超过妓女本身人数的十倍以上，而当时罗马城的总人口数才十万左右。教皇几次都试图将卖淫活动限制在城市的固定角落，但无一成功。假如罗马的妇女统一行动，将她们的钱全部从银行取出来，几个主要的银行肯定会被迫倒闭。[13]

一个人怎样看待社会剥削和社会苦难的状况自然取决于他看问题的角度。格列高利·马丁尽管承认教皇于1567年将妓女赶出罗马城的企图完全以失败告终，但他还是认为16世纪70年代罗马对妓女的控制极为严格。他描述了当时妓女被限制在城市的某些固定地区，为“法律和条例所扰”。人们可以想见，“他们从其令人憎恶的生活中获得的帮助少得可怜”。妓女们被迫戴比别的妇女要短的面纱，穿特种式样的衣服，不得立遗嘱，死后不得按照基督教的仪式举行葬礼，不得乘坐四轮大马车，等等，她们永远处于蒙羞的状态。[14]然而，蒙田于1581年在旅居罗马期间，印象最深的是妓女的无处不在。他叙述道，乘坐马车出行或在罗马城里边溜达边看妓女是罗马人度过休闲时光的主要

方式。妓女在窗口或阳台上展示着自己，“其方式如此具有欺骗性，致使我经常对她们如此吸引我们的眼球而惊讶不已。[15]我经常一时冲动，跳下马背，让她们为我打开门，充满羡慕地欣赏她们打扮得比实际要漂亮许多的模样”。其他罗马人为了欣赏妓女经常在马车车厢中挖一个洞眼，用一个罗马教士的话叫“观星洞”，“就像在我们的马车上制造星盘那样”。蒙田对这种令人捧腹的文字游戏十分欣赏。

不管利玛窦对罗马的情形是否关注，在他于1577年和1578年在里斯本居住期间，那里的乞丐、妓女和奴隶之多更使他感到触目惊心。里斯本作为一个国际贸易城市和海外葡萄牙帝国的首都，不仅到处都是即将到印度或巴西去谋生的当地商贩、工人和死于海难的水手遗孀，而且还有许多刚刚逃离贫瘠乡村的一贫如洗的农民和他们的孩子。[16]根据同样在1578年居住在里斯本的佛罗伦萨商人菲利波·萨塞蒂(Filippo Sassetti)的记述，在里斯本，奴隶无处不在，奴隶中，黑奴人数最多，但其中也有零散的中国人和日本人。人们可以看到，那些想买奴隶的人在决定购买以前，总是在大街上对这些奴隶进行测试，让他们跑或跳，或让他们张开嘴巴看他们的牙齿。奴隶以头记，每头价格在三到六十达克特之间。[17]在果阿，人们同样能发现这些被社会遗弃的人，除此之外，还有一个新的成分，即中国人和印度人的混血儿。他们一般都出生于可悲的绑架儿童的贸易当中，这是葡萄牙人在中国那些可鄙的罪犯的主动帮助下在澳门建立起来的买卖。[18]

在果阿，耶稣会会士也使用奴隶为他们工作——那里不是一个白人任何体力活都干的社会。在澳门，奴隶的使用也非常普遍，奴隶的数量是自由人数量的五倍。[19]利玛窦在他的《利玛窦中国札记》中就公开谈到他本人在将逃往中国内地的奴隶送

回到澳门的葡萄牙当局的过程中所起的积极作用。他在中国期间，至少在他来中国传道的早期，就有黑奴在耶稣会住所里为他干家务和守夜。[20]其他黑人在他学好中文之前充当他的翻译——他们可能是澳门的中国居民和黑奴生育的后代，这些人生下来就受洗为天主教徒，会说汉语和葡萄牙语，因而是从事翻译行当的理想人选。利玛窦承认有一次，这些黑奴将中国人吓坏了，但以后就再未提过。可能，随着他汉语水平的提高，他慢慢开始使用中国人当仆人了。[21]

利玛窦也知道，在海外一直都有中国人被当作奴隶出卖的情况。他对这件事未作道德的评判，只是认为，这也可能是上帝让中国人皈依天主的一个办法，因为这些奴隶经常被西班牙和葡萄牙人买去，后来往往被他们的主人或当地教士改变信仰，皈依天主教。[22]许多卖往海外的中国人在中国本来不是奴隶，而是在中国的东南沿海遭拐卖的儿童，每个男孩和女孩的价格一直保持在十五至二十达克特之间。有些人本来出身于书香门第，最后成为葡萄牙历史学家和军人的秘书或助手。尽管果阿的总督在 1595 年以书面的形式明确规定，任何葡萄牙人犯有购买或贩卖中国人为奴的罪行，将处以高达一千达克特的罚款，但这个交易一直没有停止。[23]

在利玛窦看来，使中国人沦为奴隶的罪责主要应由中国人自己承担。[24]秉持这种态度，他将自己对中国社会总的看法作了某种类比。他绝非像人们常常所误认为的那样，是一个毫无保留的中国迷。实际上，他为如何估价这个国家和它的政府而深感苦恼，且从未获得一种综合的评判结果。他只是提出了两组互不相容的观点。无疑，他感到在所有的观点中间，这些观点比较接近现实。

从积极的方面看，中国有许多确实值得他羡慕的东西，它们

比欧洲还要好。中国辽阔的疆域、复杂的地貌、种植的作物种类之繁多(他发现大概只有橄榄和杏仁中国不产)、被精心护理的小型菜园、中国人对花草的喜爱、江西出产的瓷器——利玛窦认为是"世界上最好和最可爱的东西"、中国人富于创造性地将煤使用于烹调和取暖、对有关古代青铜器的鉴赏水平、水墨画、书法、中国印刷术的成熟与廉价等,所有这些都令他对中国倾慕不已。[25]他对儒家道德思想也十分推崇,甚至将它理想化了。因为他希望向他自己教会的领导人证明,中国人会自然而然地皈依天主教。他总结说,他们的葬礼和祖传的仪式并不迷信,由地方官员主持的儒教仪式不具备任何宗教意义,尽管他们也烧香和用牲口献祭。成为一个儒教徒本身就像成为一个学术团体的成员,而不像成为某个特定的神学派别的信徒。确实,中国人对宇宙持一种泛神论的观点,而且富人喜欢纳妾,除此之外——假如他们会回避佛教和/或道教——他们"肯定会变为天主教徒,因为他们学说的本质没有包含任何与天主教的信仰相矛盾的东西,天主教的信仰对他们也没有任何阻碍,相反,它对于中国人达到他们书本中明确定为目标的大同社会的宁静和和平肯定有莫大的帮助"。[26]

为了帮助达到这种道德的境界中国人建立了一套完整的官僚体制,由一帮监察御史负责监督管理,利玛窦认为他们就像古代斯巴达负责发布命令的五位治安法官。因此,在中国尽管皇帝权力很大,但有"许多共和国的因素",因为皇帝对其臣子的动议总是比较看重,那些臣子对来自税收的高达一亿五千万盎司的银子的年收入有最终的决定权。[27]甚至在他们的宗教仪式中,中国人对他们自己的上帝很少像罗马人、希腊人和埃及人那样显示出"粗鄙的举止"。确实,人们可以说,"我们知道的所有的欧洲异教徒在宗教事务上没有人犯的过错比之更少"。[28]

然而，在这些理想的花园里也隐藏着毒蛇。在《利玛窦中国札记》中间的一个地方，利玛窦构建了一个精心设计的修辞结构以让别人了解他的意思，就像他描绘第一次访问韶州时被人邀去看过的韶州城外的佛塔建筑群：

> 我们发现，那里有一个平坦的山谷，山谷尽头掩隐在树木中；两边是不高不矮的山梁，山上满是果树和四季长青的景观性树木。田地里全都种上了谷物和其他蔬菜，一条永不干涸的小河为田地提供灌溉水源，清澈的水从山谷的中间流过，奔向远处的青山，纯净、充盈的水流洗刷着沿岸的草木山石。[29]

然而这样一个可爱的地方，这名副其实的中国伊甸园，却是安放一位和尚神龛之所，在利玛窦看来，那位八百年前的和尚将自己的身体喂蛆虫，是对禁欲主义的一种嘲弄。而那些现今住在里面的和尚连这一点被扭曲的虔诚意识都失去了，从而与那田园风光形成鲜明的对比，“他们有些人过着一种名副其实的堕落的生活，他们中间有的人不仅违背和尚的戒律，娶妻生子，而且明火执仗，杀人越货”。[30]同样，一些中国人和他们的统治者，已经背离了一种高贵的和现在已部分淡忘的纯洁状态，进入了一种欺诈和贪婪的恶性循环。令人恐怖的毒打事件经常发生，到处盗贼横行，为官者监守自盗，因而不得不层层监督。在中国人文雅、谦恭的外表后面，是人人自危，相互猜忌——同乡不可信，朋友不可信，亲戚不可信，甚至自己的孩子也不可信。这个国家的经济生活同样支离破碎，因为在市场上同样一件物品总是有两种价格——“一个是针对当地人的价格，另一个是针对那些无处不在、数目众多的官员的价格，后一种价格要比前一种便宜得多”。官员们可以以这些虚假的价格从手工业者和商人那

里买到他们所想要的任何东西，许多诚实的工匠被迫逃亡。[31]

1585 年 11 月，利玛窦刚到中国不久，在给他于罗马学院读书时的同学朱利奥·富利加蒂的信中就述说了普通中国人如何生活在对统治者的恐惧之中。他在信中写道：中国政府官员所举行的公开拜谒仪式，其场面的壮观和豪华远远超过了罗马教皇，而皇帝就像古代亚述王国的专制暴君萨丹纳帕路斯（Sardanapalus）那样，禁锢在一种可悲的尊荣之中，整日处在深宫，嫔妃、太监环绕左右，此外可以为伴的只有画眉和花木。[32]利玛窦后来对这个观点又作了进一步的细化，他说，中国的皇帝变得如此胆怯，他不再接受廷臣的拜谒，不敢外出，如果迫不得已要出去的话，也是秘密地乘坐在马车中，由一队一模一样的马车陪同。统治者似乎处在“随时都想置他于死地的仇敌的国土中”，而不是生活在自己统治的范围内，他的生活“就像人间地狱”。[33]

在利玛窦看来，帝王的生活之所以苦似地狱，有多方面的原因。一是帝王所处环境太过富丽堂皇。对此，利玛窦花费了大量的笔墨进行描述。他本人于 1602 年曾到紫禁城中对空空的金銮殿跪拜行礼，他写道，紫禁城中巨大的庭院可以容纳三万人，此外，皇帝的象群、三千皇室卫士、巨大的城墙无不使人感到帝王的威严和权势。[34]在他的《利玛窦中国札记》和信件中，他都以啧啧称奇的笔调，述说了在重建帝王宫廷时，那些从中国南部经过水路运至北京的巨大树木，还有那些巨大的雪松横梁，每根运到北京时，价格都在一千到三千达克特之间。他曾站在耶稣会住所的门前，观看一百匹骡马拖着一个硕大无比的车子，车上装着用于宫殿建筑的墙基石，从他门前隆隆而过；有人告诉他，车上石头尽管来自附近的采石场，但也要值一千达克特。而宫殿本身大约值三百万两黄金，按照当时的兑换标准，要值三千多

万达克特。[35]

万历皇帝陵墓的建造规模更大，建筑用的石头、木材、砖瓦，以及运输的费用相应地也更高。它建在北京西北面群山怀抱中的明朝皇帝陵园之中。这座陵墓在皇帝本人尚未满二十岁时就开始修建，对陵墓修建的每个阶段，皇帝本人都以巨大的热情，亲自过问。[36]利玛窦和他的年轻的音乐师朋友迪戈·潘托雅都巧妙地利用了万历皇帝为自己修建富丽堂皇的坟墓的兴趣，当皇帝通过太监向他们打听包括帝王葬礼在内的欧洲风俗的一系列问题时，耶稣会会士提供了一份详尽的答复。其中，他们尤其不厌其烦地述说了 1598 年 9 月西班牙国王腓力二世死亡和葬礼的细节。他们通过太监告诉万历皇帝，腓力二世的铅制内棺置于另外一个木制的棺材中，这两个棺材又被置于一个特别建造的教堂中的一个石制的墓穴内。[37]他们还送给万历皇帝一本名为"耶稣圣名"的宗教画。画上展示了神圣罗马帝国皇帝、教皇以及各个国家的国王和王后们在最后审判的时刻，跪在天使和地狱之间的情景。这幅画使万历皇帝浮想联翩，他让宫廷画师将这幅画着色放大挂起来。这次尝试成功后，他们又向万历提供了一幅展示威尼斯圣马可广场和教堂的画，以及一本介绍位于埃思科里亚尔(Escorial)的腓力国王宫殿里的圣洛伦佐教堂(St. Lorenzo)中所有画作的书。只是他们后来非常懊恼地了解到，那本书根本就没送到皇帝手中，而是被一位高级太监占为己有。[38]当万历皇帝了解到，欧洲的统治者一般都住在他们那高大建筑物的楼上，他放声大笑。在他看来，这种想法非常荒谬。这件事促使利玛窦得出这样一个反思性的结论："所有人都满足于保持他们赖以成长的生活方式。"[39]然而这个一方面表现得异常独断专行，另一方面又处处受到限制的谜一样的万历皇帝还是对利玛窦产生了强大的影响。假如我们可以对利玛窦临终时

表露出的对同时代比他年轻一些的耶稣会会士皮埃尔·科东的深深倾慕之意做一个判断的话，我们可以断言，利玛窦也可能有一个梦想，即有一天自己能够像科东使法兰西和那瓦尔王国国王亨利四世重新皈依天主教那样，能使万历皇帝皈依天主教，成为他的告解神父。[40]

然而利玛窦从来没有和皇帝谈过话，更遑论使他皈依了。在一个皇帝的谈话范围仅仅限于宫廷嫔妃和太监的环境里，太监的权力必然会上升，因为他们是皇帝与宫廷大墙外面的官僚们进行联系的惟一的中间人。利玛窦与皇帝的所有交往都是通过太监进行的。在这里，利玛窦对当时情势的看法又出现了分裂，而这正是一个人在仔细研读过圣经后必然产生的结果。因为在《圣经·但以理书》（第一章三—四节）中，巴比伦王尼布甲尼撒（Nebuchadnezzar）不是吩咐太监头儿从被俘的以色列人中挑选出那些“通晓各种技能，敏于接受知识，了解科学”的人，让他们接受迦勒底语言的培训，“以足可伺立在王宫里”吗？当利玛窦与北京的太监们一同致力于科学工作时，很明显许多人都给他留下了非常好的印象。除了曾由利玛窦负责教歌词，潘托雅负责教拨弦古钢琴的那来自内宫的四名太监乐师外，1601年，他又教授另外四名太监如何上钟表发条，怎样维修皇宫中的钟表；他还和那些太监一同组装了这些钟表的雕饰精致的表壳。此外，来自算部的太监还帮助他拼装由十二块版面组成的巨大的世界地图。这幅地图是皇帝于1608年上半年一时突发奇想，要求利玛窦为他及皇室画的。这些人都是利玛窦的“朋友”，当他们到利玛窦在北京的住所拜访时，他们表现得“异常亲切”（*con molto amore*）。[41]

还有一些事例显示，利玛窦与几个在政治上有实权的太监相处得也很好。利玛窦知道，这些人尽管常常“来自社会的最底

层”，但在万历的统治之下，他们也是皇帝的“仆人、顾问、甚至是皇帝的朋友，因此我们可以说，他们统治着这个王国”。[42]老太监冯保尽管妄自尊大，年老耳聋，且非常想从利玛窦那里得到一个威尼斯玻璃多棱镜，他仍然于1599年在南京自己的府上，以极其盛大的场面，殷勤地接待了利玛窦。太监马堂在16世纪90年代已成为中国朝野炙手可热的人物，一些著名的高官都警告利玛窦说，他们从来就不能派马堂的差。就是这个马堂在1600年期间邀请利玛窦到天津去看了一场马戏，使利玛窦大饱眼福：魔术师同时抛掷三把大刀；杂技演员在用脚转动巨大的陶瓷罐后，又旋转起瓷鼓和大木头桌子；一个跳舞的男孩先是制作了一个玩偶模型，然后以一种极其逼真的方式逗弄这个玩偶，和它一起在地上滚来滚去。利玛窦不得不承认，这些东西“真好玩”。[43]

利玛窦在中国居住期间，中国的太监至少在三次重大危机中都处于重要地位，所有这些他都在自己的《利玛窦中国札记》中提及过。第一次危机发生在1598—1599年抵御倭寇的战争之后，北京的部分宫殿意外遭遇火灾，许多太监因此被派往中国的中南部筹措重修资金。为了搜刮钱财，这些太监肆无忌惮地强闯民宅，独断专行，敲诈勒索，引发了临清和苏州等城镇的居民和手工劳动者的大规模起义。[44]当时为利玛窦在南昌和南京之间往来的信差遭抢劫并被杀害，尸体被人抛入河中，这件事可能与当时的动乱与恐惧有关。[45]

第二次危机发生于1603年，是由万历皇帝和他的太监一手造成的。当时京城流传着一本匿名的小册子，它攻击皇帝的爱妃以及那些密谋让那位爱妃的儿子取代皇帝不喜欢的大儿子成为太子的人。利玛窦极其逼真地记述了当时疯狂大搜捕、特务无处不在、文人学士惨遭折磨，以及当时很有影响的佛教长老真可和尚被毒打致死的情形。当时有人声称，真可和尚参与了这

本小册子的编写，万历皇帝下令用竹棒打他三十下，可怜真可三十下还没到就先断气了。真可是一位宗教造诣很深，长期过着禁欲生活的人，同时也是一位著名学者和散文作家，同当时中国文人圈子里面的许多领头人物关系很密切，其中就包括当时的大戏剧家汤显祖。真可死时六十岁。在谈及真可死时的情形时，利玛窦以一种尖刻的语气谈到，人们都看不起真可，因为尽管“他平时总是吹嘘他毫不在意与自己的身体有关的任何事情，但在挨打时，他也和其他任何凡夫俗子一样哭喊”。从这里可以看出，他内心深处对佛教是如何敌视。[46]

最后一次危机与太监高寀有关，他草率地说服皇帝派遣官员到马尼拉去寻找谣传中吕宋岛的金山银山。这支中国探险队的到来，以及越来越多的中国商人和手工业者定居菲律宾，使西班牙人感到，中国即将大举入侵。于是，在1603年，西班牙人对那里的中国人进行了一次残酷的屠杀，大约近二万名中国人在这次屠杀中丧命。利玛窦非常担心，北京的耶稣会会士会与西班牙的大屠杀扯上关联。在1605年上半年他在写给他罗马的朋友马塞利(Maselli)的一封信中表达了他当时的这种焦虑：“这里朝廷对此事议论很多，我们担心这件事可能会给我们带来伤害，因为直到这件事发生以前我们总是小心翼翼地不让别人知道是[西班牙人的]朋友”。当一个在马尼拉的西班牙人写的信由去菲律宾的中国官员带回福建省时，这个骗局几乎被揭穿了。利玛窦继续写道：

> 信被译成中文，并被送到北京，随信的说明中清楚地说该信写于‘耶稣诞生后的1603年’，其写作格式正好与我在教义问答中的格式一模一样。但是上帝只让保罗博士知道这件事，我已经警告过他不要将此事告

诉其他任何人。还有一件事也使中国人不会将我们看作是与西班牙人信仰同一个宗教：他们将上帝一词译成西班牙文时用的是“Dios”。而我们用的是葡萄牙语“Deus”。[47]

住在北京的神父们处心积虑要让中国人知道，自己与西班牙人和菲律宾人毫无瓜葛，可能当时适逢太监都在为自己的事而操心，以及上层官僚对政府瓦解性的影响或干预，使他们能较轻易地蒙混过去。利玛窦在信中提及的“保罗博士”就是上海学者徐光启，那位帮助利玛窦翻译欧几里得几何学的皈依者。徐本人也意识到完全有必要将这个具有毁灭性的证据藏起来，不让他的翰林院的同僚知道，因为其中有些人，尤其是那些佛教徒，就是希望能抓到打击利玛窦的把柄，而这封信可能就为他们提供了口实。

到 1605 年，利玛窦大可以相信，如果某人希望得到的贿赂没有及时兑现，总会采取一些小动作去伤害他。腐败成风，避之犹恐不及。

这位国王对他自己宫廷中的太监极端残酷，经常一个小小的借口就将他们痛打致死。因此他们之中没有人能关注宫廷以外的事，除非这件事有可能给他们带来大笔的金钱。朝廷的官员们也学会了同样的招数，即从那些各省到朝廷办事的官员们那里索要钱财，让这些地方官员将从自己所在的乡村和城市中搜刮的钱财中分一部分给他们。于是，这座城市真正成为一座充满混乱的奢华淫糜之都，被各种罪恶所充盈，在任何人身上都找不到正义和虔诚的痕迹，也没有一个人想到要去净化自己的灵魂。[48]

这段话的文采与文艺复兴时期的批评家们声讨罗马和腐败的教皇的语言是何其相似，他们就将教皇称作“巴比伦城的妓女”。利玛窦以一种道德家的口吻写道：在北京这座腐败的城市，生活着“一群充满女人味的、放纵享乐的人”（*gente effeminate, deliziosa*）。[49]

作为富人们的朋友利玛窦，对这类骄奢淫逸的某些社会背景至少是比较熟悉的，因为他曾写道，一个官员离任或离开一个城市前，往往都要参加“七八次由其朋友举行的聚会，以便相互示惠”。从他以下对中国酒所作的精确的评价中，可以看出他这种看法并不是随意观察的结果。他说，中国的“酒有点像啤酒，不是很烈，但也会醉人；即使喝多了，第二天早上就会没事”。然而，他自己又证明了这句打趣的话语未必尽然。因为在他的记述中，北京到处都是酩酊大醉的场面，城市的街道上，满是走路摇摇晃晃的“人们，他们满身酒气，在路上东倒西歪，说话语无伦次，做事全无体统”。在这方面穷人和达官贵人的惟一区别，就是后者在狂欢宴饮使官府蒙羞之后，可以坐在轿里，放下轿帘，偷偷地让人送回家去。[50]

利玛窦对北京的凄惨与贫穷的一面也观察得一清二楚，我们不知道他是否了解那些街头流浪的人群，他们常常由那些社会流浪者中境遇最为悲惨的一群人组成，即那些按照父母的意思阉割了却没能进入宫廷当太监的年轻人，他们四处游荡，欺压那些可怜的小贩。[51]我们也不知道他是否了解北京富人的白银和穷人的铜板不断变动的兑换比率中存在的所有复杂模式。二者之间兑换比率的摇摆不定在 16 世纪 90 年代曾使成千上万的穷人死于冻馁。而与此同时，由于管理无能和官僚体制的漏洞，慈善救济体系也趋于崩溃。[52]他的朋友和皈依者徐光启对穷人的悲惨境遇非常了解，他可能向利玛窦讲过，当冬天来临时，乞

丐们常常会以一个铜板的价格，在夜晚钻进存放草料和动物毛皮的库房中，以防被冻死。[53]

但我们确实知道，在与北京儒学上层人物交往并与他们探讨科学和宗教问题的过程中，利玛窦跑遍了北京。因为他留下了一幅令人难以忘记的骑马行进在街道上的画像，他像当时所有富有的当地人一样，用黑纱将面部遮住，以抵御干旱天气时一直困扰北京的沙尘暴。他常常就这样骑着租来的马或骡子，随身带着他自己印制的达官贵人寓所所在街道的地图，在北京大街小巷内走动，而面纱又增加了他的神秘感，并由此引来许多格外关注的目光。[54]

利玛窦还写道：有些老百姓“只好委身富人为奴，这样有钱人会把他的一位女仆送给他做妻子，于是，他们和他们生的孩子就世代为奴”。其他人虽然有足够的钱娶自由人为妻，但是又不能抚养他们的孩子，最后只得以两到三个达克特的价格将孩子卖掉，“比一头猪或一匹驽马的价格都要便宜”，利玛窦悲伤地写道。这样低廉的价格甚至还是未发生饥馑时的行情，若发生饥荒，卖价只相当于这个价格的十分之一。[55]在《利玛窦中国札记》原始草稿中的某些章节，利玛窦本来述说得更为详细，只是后来到17世纪出版时，它们都被耶稣会中那些小心翼翼的编辑人员给删掉了。除此以外，他还写道，“整个帝国除了那些人尽皆知的暗地里通奸的案例外，到处不乏公开的妓女，仅在北京一地他们就说有四万妓女在公开卖淫。这些妇女之所以操此营生，要么是因为她们甘愿这么做，要么是那些不道德的男人造成的，他们强迫她们为妓，并以这种污秽的行当为生”。[56]他说，即使在小村里都有妓女，在较大的城市妓女则数以千计。在北京，就像罗马一样，妓女需要注册并交税。北京的妓女尽管不像佛罗伦萨的妓女那样，可以在门口大模大样地溜达，但她们有自己特殊的

铰链安在中间的门，这样，当门的上半部微开时，过路人便可以从容地端详这些等待出卖肉体的人。[57]

令在中国的耶稣会会士深感不安的是，他们自己也遭到人们对他们性行为不端的指控。他们到肇庆不久，就有一个中国的皈依者指控罗明坚神父与该城的一个已婚妇女通奸，该妇女的丈夫也附和这个指控，声称这是他通过毒打老婆而得到的招供。这是一个典型的敲诈事件，罗明坚最终得以为自己正名。[58]隆戈巴尔迪神父（Longobardi）在韶州也受到类似指控，但事情最终得到澄清，那个自称与隆戈巴尔迪睡过的女子经过地方官严刑拷打，不得不承认与隆戈巴尔迪无关，只不过与另外几个当地的男人睡过觉。[59]诸如此类的谣言一直就在中国人中散播，他们在集市的日子，就在小城镇中搭台演戏，嘲弄天主教徒和葡萄牙人，戏中的葡萄牙人，一边挥舞着宝剑，一边念着玫瑰经，纵容他们的神父随意与当地女人混在一起。除这些戏剧以外，那些攻击耶稣会会士及其皈依者的喜剧性的印刷品的广泛销售以及文人学士自己所张贴的长篇书面陈述进一步损害了耶稣会的形象。[60]

当利玛窦在书中将中国的年轻戏子称为“这个国家最邪恶、最堕落的人”时，他可能就是针对这些不友好的戏剧而来的。他记述了这些戏子是如何被他们的老板从很小就买来，然后教他们唱歌和跳舞。[61]然而，更有可能的是，这些浓妆艳抹男性演唱者更进一步加重了他对在北京出现的男妓以及那里明显的同性恋现象的焦虑：

> 有些城市——就像这个国家的首都一样——有些街道上满是打扮得和妓女一样的男孩。有些人买下这些孩子，教他们演奏、唱歌、跳舞，然后，让他们穿上华

丽的服饰，像女人一样化妆，涂胭脂抹口红，这些可悲的男子就这样开始了他们讨厌的卖淫生涯。[62]

这段文字写于1609或1610年，也就是利玛窦的生命行将结束之时，但早在1583年，即他刚到中国几个星期之后，他就表达了类似的感慨。在写给范礼安的信中，他说到"这里每个人都沉溺于这种可怕的罪恶，对此似乎没有人感到羞耻或加以制止"。[63]在他获得更多的证据之前，利玛窦就持这种看法，经过近四分之一世纪的仔细观察，这种看法得到进一步的证实，他以那个时代特有的方式表达了他的道义的愤慨。实际上，早在利玛窦到中国之前，已经有加勒特·佩雷拉(Galeote Pereira)和修道士加斯帕尔·达·克鲁兹在介绍中国的文章中，持与利玛窦相类似的看法。[64]

利玛窦对这些事情的反映表现了他们是其教会的忠实成员。天主教在原则上反对所有肉体欲望的同时，对不导致生育的反常的性欲尤其予以强烈的谴责，这种道德立场在托马斯·阿奎那的著作中被赋予了合法性。阿奎那认为，自然的交媾是两性之间的结合，这在鸟类和动物中间都很普遍，它们为人类两性之间的结合提供了仿效的样本。因此手淫和——按照阿奎那的推理逻辑——同性交媾以及男女之间的肛交是绝对禁止的。阿奎那在《反异教大全》中以严厉的口吻写道："谋杀摧毁了现存的人性，因而是首罪，在谋杀之后居第二位的就是这种罪，因为它阻止了人类的繁衍。"[65]

我们在马丁·路德于1542年为安慰其朋友贾斯廷·乔那斯(Justin Jonas)——其妻子因难产而死——而写的一封情真意切的信中，从其不经意的字句间可以发现对这些观点的引申。路德写道，"谁对我们这个罪恶的世界不感到厌烦，假如它可以

称作世界，而不是一个使我们日夜受鸡奸者折磨的充满罪恶的地狱”，这里，路德所说的鸡奸者尤其是指“土耳其人、犹太人、教皇们和红衣主教们”。[66] 自然，天主教徒们难以接受把他们划归被嘲弄的对象行列。我们可以发现，像在16世纪70年代和80年代在耶稣会的文化生活中占据主导地位的著名的彼得·卡尼修斯(Peter Canisius)这样的耶稣会会士，在他的《教义问答》(*Catechism*)一书中，仍满怀激情地重申了阿奎那有关同性恋问题的教条。卡尼修斯将经典的圣经文本汇集在一起，包括《创世记》中所记述的所多玛和蛾摩拉的命运(第十八和十九章)、由先知以西结(Ezekiel)所记述的上帝对这两个城市的看法(第十六章)以及《利未记》(第十八章二十二节)中上帝所做的可怕的警告：男人之间“不应该有[像男人和女人之间]那样的肉欲”，“因为它是邪恶的”。基督教会中的许多神父，其中就包括路德，曾将所多玛的罪恶解释为主要包括贪婪、懒惰、对穷人的疾苦漠不关心。但卡尼修斯认为这种说法是不全面的。他写道，所多玛的人们既不能帮助“那些陷入穷苦的人们”，同时还“犯有这种最令人厌恶的罪行，它不担心违背天条和自然的法则”。[67]

利玛窦在马切拉塔求学期间，听到的正是这种解释，1566年，庇护四世谴责同性恋的檄文就是在那里发布的。这些也是耶稣会会士们在16世纪后期到东方去时所带去的解释，当时一种认为各种罪恶在炎热的气候条件下更容易滋长的流行看法更进一步加强了这种解释的说服力。[68] 一位刚刚登陆果阿的耶稣会会士会马上写信给家中说，“这里日夜都非常热，大多数人在教团里睡觉都不盖被子，总是穿着轻薄的内裤和无袖的衬衫，白天则仅穿一件轻薄的棉背心。炎热使每个人都感到乏力”。按照耶稣会平时的规定，每个属于他们管理的人睡觉时必须盖好被子，要将窗户的百叶窗放下。但在果阿负责看管教团寝室的

耶稣会会士很快就放弃了实施他们这种规定的企图。[69]

有些观察者，如意大利商人弗朗切斯科·卡莱蒂(Francesco Carletti)，惊羡于由此引起的色欲。男人们宽袍大袖，衣着松松垮垮；而女人们看起来就像她们是“经由车床制作的”，她们的四肢“像雕刻的一样，富有立体感，使人一眼就能看出她们是怎样构成的”。卡莱蒂力求以一种比喻的方式更加明晰地解释印度妇女的衣着，他说她们的衣服就“像宗教界的修士们穿的白法衣和其他服装一样打着褶裥，不用上浆，因为这里的水质和如火的太阳就足以保持这些褶裥并使它们挺刮”。[70]这种描述也许相当准确，但意念联想的后果却令人遗憾，或许它暗示了当地预备修士满怀热情到果阿去根除所有男子同性恋想法的一个原因。来自果阿宗教法庭的审判官的信中就谈到这种“丑事”的流传，并认为有必要采取严厉的措施。在果阿，犯鸡奸罪的人就像罗马一样要当众处以火刑。[71]

耶稣会会士所表达的这种厌恶并限于某个地方，他们实际上是遵循由佛朗西斯·谢维尔(Francis Xavier)自己为远东教会制定的推理和行为方式。1549 年，在一封写给果阿的年轻的耶稣会会士的公开信中，远在日本的谢维尔表达了他对日本佛教徒中盛行的同性通奸的震惊，而人们对这种荒唐的事所采取的毫不在意的态度使他更为惊诧。佛教徒们玩弄少年男子，为满足自己的性欲，送他们去接受教育，当向这些佛教徒问及此类事时，他们总是一笑置之。“罪恶几乎成为一种习惯”，他写道，“这些佛教徒陷入违背自然的罪行，他们自己对此也不否认，而是公开承认。更有甚者，这种罪恶如此普遍，人人尽知，不管是男人还是女人，年轻人还是老年人，他们对此都习以为常，见怪不怪，既不感到沮丧，也不感到恐慌”。[72]

谢维尔写道，其他的和尚与尼姑公开同居，假如尼姑怀孕

了，就用药物将胎儿打掉，或者在胎儿出生时就将他杀死。一年后，一位耶稣会会士叙述了谢维尔“因为他们中间盛行的可怕的罪恶”而向一群惊诧的日本和尚（他们刚刚在寺庙里向他提供一顿免费餐）大声喊叫的情景，对于这个指责，寺院的住持都不屑于回答。[73]

到1580年，前往远东游历的范礼安诚实地认识到，天主教的教士因为对那些到耶稣会居住地学习的日本学生态度粗暴，不近人情，可能有助于形成一种类似的情形：“使事情更糟的是，因为他们在教会中生活十分不如意，在我们的房间，他们许多人沉默寡言、遮遮掩掩地走来走去，陷入粗俗和罪恶的行为，一些是为了通过非常讨厌的方法寻求安慰，其他则是为了强迫（耶稣会会士）面对现实。”[74]范礼安试图发现一种中间的立场来阻止“人们堕落的特性（除那些我们人类特性中都易于陷入的堕落之外）”。在他于1580年为耶稣会的日本神学院所起草的规则中，他极其详细地规定了学生应该睡在榻榻米的地席上，相互之间以小木凳隔开，房间里整夜都开着一盏小灯。[75]佛朗西斯·卡布拉尔神父（Francis Cabral）在日本生活了近二十年，当他回到果阿时，他仍看不出日本那里情况有改善的迹象。1596年，他在写给罗马的一封信中说道，日本人的同性通奸现象是他们接受宗教信条的主要障碍。他们“对肉欲的贪恋”和“邪恶的习惯”“在日本被认为十分体面，有社会地位的男人都将他们的孩子委托给和尚，让他们学会这方面的事情，与此同时，为和尚提供性服务”。[76]

在远东的传教士中间这些占主导地位的观点具有十分重要的影响，它促使西方其他的旅游者感到有必要对某些地区不存在同性恋现象的原因提供综合的解释。正是如此，威尼斯商人切泽尔·菲德利西（Cesare Fedrici）写道，缅甸女子所穿的诱人

的开衩的裙子，“紧紧裹着身子，她们每走一步都要露出大腿和身体的其他部分”。这是她们为了使她们的男人远离“违背常理”的习惯而特殊设计的。[77]一位在同一个地区传教的传教士于1544年总结道：那里之所以不存在鸡奸的现象，是因为这个王国的国王为满足其王妃的请求，下令所有的男子在“他们的夹裆中系一个小铃铛”，这种方法有效地阻止了这种“可恶的罪行”在暗地里泛滥。[78]

可以肯定，明朝时期男性之间同性恋确实存在，尽管当时的法典对此有明确禁止性规定，而这一点利玛窦却似乎未注意到。不能确定的是，在16世纪后半期，这类事件是否由于城市生活方式日益松散和道德观的变化而呈大幅度增长之势。与利玛窦同时代的明朝学者谢肇淛，援引10世纪时期作者陶穀的话来表明宋朝时期首都的“星罗棋布的小巷内”不乏愿意出卖他们肉体的男妓。在这方面，明朝后期也没有什么不同。谢肇淛写道，“现今的北京，有些少年男歌妓，他们游走于达官贵人的宴饮之间，不管官方是如何禁止这样的事情，但人们还是使用这些歌妓……只要一个使用了歌妓，这种习俗就流传开来，现今，每个达官贵人都使尽浑身解数去获得这些歌妓……就像疯了一样。这真是反常”。[79]谢肇淛觉得，如果像早期作家所假定的那样，男性之间同性通奸在以前基本上是中国东南部的陋习，现今再也不是这样了，北京超过一半的男妓来自山东省的临清，结束了由浙江省尤其是臭名昭著的绍兴和宁波的男妓长期占据主要地位的局面。谢肇淛补充说，在明朝，人们会发现很多男子打扮得像女人，而在以前的朝代，只有女人打扮得像男人。[80]

蒙田在1581年访问罗马期间，曾吃惊地了解到，几年前在圣约翰教堂曾为几个葡萄牙男人同性结婚举行过婚礼。这几对同性结婚的人“一起睡觉、一起生活过一段时间”，后来被捕，并

被置于火刑柱上活活烧死。[81]

在16世纪50年代后半期教皇保罗四世任期内，宗教裁判所在反对同性恋方面特别积极，当时利玛窦还是一个孩童。当16世纪末，利玛窦开始他在中国的传道生涯时，宗教裁判所严厉的措施已经在全世界推行，一直到马尼拉。在16世纪80年代，在马尼拉就有几个中国人因同性恋而被西班牙人拉到火刑柱活活烧死。这个悲惨的遭遇也引起了明朝学者的注意。明朝地理学家张燮在书中对菲律宾有这样简要的评论："在吕宋，严禁与男孩之间发生反常的性交关系，违反这一规定的中国人被认为是违背了天条。他们即刻被处死刑，并被放到一堆木材上去活活烧死。"[82]

随着这种惩罚的严厉为公众所知晓，至关紧要的是耶稣会自身不要沾上这些污点，然而这一点并非总是能够做到。在对罗明坚和隆戈巴尔迪与异性通奸提出指控的同时，有关耶稣会住所地的一些令人不快的流言蜚语也在不断增加。这些单身的耶稣会会士、他们的黑人侍从（至少在传道的早期）、他们年轻的奴仆和新入会的见习修士不可避免地都为制造谣言提供了材料。利玛窦写道，曾有一次他被指控扣留一名中国男孩，说他用麻药将这个男孩麻醉，在他房间里呆了三天，暗指他在准备将这个男孩卖给澳门的葡萄牙人以前，和那个男孩行了苟且之事。[83]在一位天主教神父偷偷地将一名曾是佛教长老徒弟的二十岁的中国青年带到澳门，并为其洗礼后，这样的指控就一直威胁着西方传教士。义愤填膺的中国人威胁说，要是不将那位中国年轻人送还的话，他们将围攻葡萄牙人的商船，没收船上的货物，并摧毁澳门市。最后，葡萄牙人十分不情愿地妥协了，他们派了一位高级教士，陪同这位青年返回广州。接着，中国人强行让那位教士亲眼目睹了对这位"行为不检点的"青年进行残酷毒打的

情景。[84]

在这些问题上，耶稣会会士试图保持一种合乎道义的立场，以免除中国人进一步的猜疑。在利玛窦与罗明坚于1584年合译的《十戒》中文版的初版中，他们将第六戒由原来的“你们不要犯奸淫之罪”改为“你们不应该做堕落、违背自然和污秽之事”。[85]在《天主实义》一书中，在对天主教教义进行解释时，利玛窦对这一点又作了更进一步的强调，尽管此前，他在一篇有关独身生活的长篇大论中，他从保罗给哥林多和提摩太的书信以及爱比克泰德有关需要道德的人来关注尘世的需要的反思中为独身生活寻找根据，并为教会的独身理论找到了八条理由。[86]利玛窦的八条理由是：世人众多，为求生存不得不相互竞争，那些必须养家糊口的人根本没有闲暇去思考精神性的东西；禁欲能使精神的洞察力更加敏锐；当贫穷与圣洁联系在一起时，就容易为别人提供道德的榜样；要实现在全世界传播宗教信仰的目标就必须全身心的投入；在欧洲，人们对传播宗教充满了热情，而在普通民众中，教士所起的作用就像农夫在每个收获季节后留置起来的税款和谷物种子一样；人类可设想的最高的要求就是接近上帝，既然有些人认为，“世界上可以没有食物，但不可没有上帝；世界上可以没有居民，但不可没有宗教”，他们就将他们的全部生命奉献给了宗教；传教士必须摆脱妻儿的拖累，随时准备服从召唤，出门远行，因为“他们不能在西方取得成功，他们就必须到东方去；假如他们在东方失败了，他们又会奔赴南方或北方”；最后，一种贞洁的生活可以使人更接近天使，更接近上帝，从而能够更有效地与魔鬼战斗。[87]就像利玛窦在列出八条理由后紧接着以一种严厉的语言所写的那样：虚假的单身，即拒绝婚姻但不克制欲望，比其他任何事都要可怕。[88]

在《神操》一书中，罗耀拉的依纳爵要求每个教士在第一周

要练习全身心地投入到对罪的反省之中，运用所有的记忆、推理和意志的力量，在与天使之罪相比，然后再与人类之罪相比之中，方可了解上帝的恩惠。这个星期的第二项练习是对自我进行深思，要思考每个人所犯之罪的“令人讨厌和恶意”，直到他们能在罪恶剧烈而可怕的涤荡中真正认识自己的存在：“我将把自己看作腐败和传染的源头，由此，无数的罪恶、祸患和难以容忍的毒害得以滋生。”这种沉思冥想所带来的结果不是悲伤和悔恨，而是像神操创造者本人那样，一种“伴随着汹涌的情感而来”令人吃惊的“惊呼”，因为练习者已意识到自己罪孽的深重，同时更清醒地认识到上帝在原宥这些罪时其恩惠的真正含义。[89]利玛窦和他在中国的耶稣会会友经常以其特有的练习方式做这样的反省。事实上，他们的会长克劳迪奥·阿夸维瓦也敦促他们在艰苦的传教活动中，不要放弃对基督与撒旦“两种标准”的严格反省。[90]

16 世纪 90 年代，阿夸维瓦采纳耶稣会其他成员的建议，制定了新的修炼规则。其中，阿夸维瓦进一步强调了他对修炼应怎样进行以及应针对哪些人的看法。他的结论是，依纳爵的对神操的使用所做的限制应该继续遵守，尤其是要排除那些已婚的俗人。不管他们如何虔诚，都要将之排除在对修炼的探索之外。按照依纳爵的想法，阿夸维瓦也强调了第一周神操的内容由“那些生命经过自新以后，仍然活在世上的人”阅读必然会产生好的结局。他还提醒传教士们，不仅要在静修时，“假如可能的话”在皈依者的“家中”也要练习这些神操。1599 年的这项最终的决定在 1601 年得到重新确认。当年，阿夸维瓦在写给传教士的信中说，当地的上级长老们“应该表现出随时准备并愿意接纳任何一个愿意研修《神操》的人”。[91]

只有一些零散的线索显示利玛窦是怎样经常引导中国的皈

依者通过神操规定的第一个星期的修炼。第一次似乎于1591年发生在韶州，对方是一个富有的商人名叫“郭同华”。第二次是郭同华的朋友、学者兼炼丹术士瞿汝夔。[92]在第一次引导修炼的过程中，利玛窦明显注意到，由于郭同华有以前佛教的默念修行经历，因而更愿意做这样的修炼。在第二例中，利玛窦相信，瞿作为一个狂热的炼丹术士，通过修炼，已从其灵魂深处涤荡了那种驱使他无休止地寻找长生不老的万应灵药的对死亡的恐惧。

依纳爵和阿夸维瓦都强调，第一周修炼的精微之处在于，在对自己冥想的罪恶进行反思时，尤其在有关感官的运用时不要过于刻板。阿夸维瓦写道，在对基督教的生活进行沉思冥想时，恰当的做法是“反观自身，就像以想像的目光观察我们冥想的事情发生的地方”。然而，对罪的反省提出了完全不同的问题：尽管一方面意识到人类所有的弱点，并对自己的缺点深表痛悔，但人们在思想上对罪恶的想法和行为还要避免介入，以免导致在某种程度上参与作恶。罗耀拉的依纳爵认为，对罪恶最富有成效的反省是尽可能保持记忆力、意志力和推理能力的平衡。这样，这三种能力谁也不会获得占据优势的机会。然而使人颇感惊奇的是，阿夸维瓦得出结论说，那些证明“在此事上比他人具有更大的能力”的人远不是那些没有胆气的人，而实际上是那些“想像力特别敏锐的人”。[93]人们可以将之解释为：意志最坚定而有远见卓识的人，往往能把握这些特殊的修行尺度；而正因为他们认识到其域限和复杂性，故能理解控制情感的必要性。或许，利玛窦已成功地将这种洞见与郭同华和瞿汝夔分享。毕竟，正是他以其犀利的笔锋告诉中国人：“无论人、动物还是昆虫，最后都将灰飞烟灭，什么也不会留下。”正是他那尖锐阴森的想像才促使他说出：“树木和岩石都将化为灰烬，落入泥土之中。”[94]

注释：

① 见 Verbeek、Veldman 之 *Hollstein's Dutch and Flemish Etchings*，第 16 卷中的全集的列表 De Passe（Continued），第 6、7 页；Franken 之 *L'oeuvre gravé*，第 4 页，注释第 18—21 页。

② 利玛窦：《利玛窦提宝像图》，第 6—8 页。程大约：《程氏墨苑》卷 6，第 2 部分，第 41—43 页。又见 Duyvendak 之 Review，第 393—94 页。

③ Pastor，*History of the Popes*，14/414—16，Duruy 之 *Carafa*，第 304—5 页和第 408 页上的讥刺的事例（附录 95）；O'Connell 之 *Counter-Reformation*，第 83 页。

④ Pastor 之 *History of the Popes*，有关战争，见 14/152—67；有关四旬斋见第 233 页。

⑤ 同上，有关犹太人和土地，见 14/265、272—75；有关惩罚性的感官快乐，见第 238—39 页。

⑥ 同上，14/214—26，du Bellay，*Les Regrets*，poem no. 103；Ancel，"La disgrâce"，24/238—44；其他由洛莱纳红衣主教所提出的同性恋指控见 Duruy 之 *Carafa*，第 296—97 页，注释 4。死亡记述，见 Ancel 之 La disgrâce，26/216—17。

⑦ 引自《以赛亚书》39：7。另见《以赛亚书》1：6、1：9、3：9、3：16、10：6、13：19、19：14。D. P. Walker 在《古代神学》第 8 页从波罗的《罗马书》1：22—27 中对惩罚链中鸡奸的作用提出了令人惊异的观点。

⑧ Paci，"La Decadenza，" p. 204 n. 402 and p. 206 n. 410。该书第 145 页有一首有关 15 世纪马切拉塔不道德现象的有趣的民谣。

⑨ 同上，p. 174 n. 159。

⑩ Martin，*Roma Sancta*，pp. 49，132，189。

⑪ Delumeau，*Vie économique et sociale*，1/404—8。

⑫ Martin，*Roma Sancta*，pp. 85 and 185，关于 Ignatius 的关心，见

Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia*, 1/390。

⑬ Delumeau, *Vie économique et sociale*, 1/416—27。

⑭ Martin, *Roma Sancta*, pp. 145—46。

⑮ Montaigne 之 *Journal de voyage*,第 234—35 页。在该书第 348 页上,蒙田认为佛罗伦萨的妓女现象堪与威尼斯和罗马相比。

⑯ 生动描述,见 Duarte Gomez 之 *Discursos*,第 130—31、156、186 页的图画说明;又见 Boxer 之 *Fidalgos*,第 227—29 页。

⑰ Sassetti, *Lettere*, pp. 125—27。

⑱ 莫克特在《航海记》(Mocquet, *Voyages*)第 285、307、343、351 详细记载了一位原为奴隶的中国妇女嫁给一位印度的天主教徒医生的令人感兴趣的例子。

⑲ 有关果阿的详细情况见 Pyrard 之 *Voyage*,第 2/102—4(稍后时期的情况),以及 Costa 之 *Christianisation*,第 24 页;有关澳门的数据见 Boxer 之 Macao,第 65—67,和 Ptak 之 Demography of Old Macao,第 30 页;*FR*,2/433 记载了高斯神父带着途中购买的两个男童奴隶到徐州的事。

⑳ *FR*,1/246。有关逃亡奴隶见 *FR*,1/262,第 5 章。

㉑ *FR*, 1/204,有关于利玛窦接受 *un putto Indiano que sapeva parlare meglio que lui un puoco la lingua cinese* 帮助的情况记载;又见 *FR*,1/246, *i cinese hanno grande apura*。

㉒ *FR*,1/99;我断定,他所谓的 *altri christiani* 是指葡萄牙人。

㉓ 关于价格,见 Pantoja, *FR*, 1/99 n. 1, Mocquet 之 *Voyages*,第 342 页。"*taels*"的数目是 12 和 15。有关奴隶成为秘书的事见"Ioan Pay" in Mocquet, *Voyages*,第 33 页,Boxer 之 *Fidalgos*,第 224—25 页。Boxer, loc. Cit.,关于罚金(cruzados)。

㉔ *FR*,1/98—99。Maffei,之 *L'Histoire*,第 253 页,也同意这些批评。

㉕ 谷物,见 *FR*,1/17,瓷器,见 1/22;古董,见 1/91;绘画,见 1/31。

㉖ 引述,见 *FR*,1/120;又见同上,1/39—40、118—19。

㉗ *FR*, 1/56、60。有关明代新闻检查制度的一般情况,Charles Hucker 在 *The Censorial System of Ming China* 一书中作了详细的研究。

㉘ *FR*,1/108—9,“粗鄙的举止”是 *sconcie*。

㉙ 同上，1/281。

㉚ 同上，1/282。

㉛ 利玛窦的评论见上书，1/93、110，引语，1/101。

㉜ *OS*，p. 70。

㉝ *FR*，1/59 and 79，1/101—2。

㉞ 同上，2/144。

㉟ 1608年8月23日给法比阿·法比的信。见 *OS*，第372页，*FR*，1/23、2/20将“*scudi*”变为“ducats”。有关金银兑换率为1比11，见Delumeau之 *Vie économique et sociale*，2/665—66。

㊱ 对建筑的最后描述见 Ray Huang，1587，第125—28页，246 nn。有关定陵的介绍见 Ann Paludan 的著作《明皇陵》*The Imperial Ming Tombs*（Yale University Press，1981）中第十座陵墓。这部开山之作使我们能够根据万历皇帝的祖先和其后裔陵墓的特点对定陵的建筑有一个完整的认识。

㊲ *FR*，2/174 n. 4。

㊳ 同上，2/131。

㊴ 同上。

㊵ 同上，2/541，和第5章总结部分及以上。

㊶ 有关地图与访问见 *FR*，2/471—72；有关钟表见2/126—28，令利玛窦高兴的是他花费了1 300达克特。

㊷ 同上，1/100，当时称 *gente plebeia*。有关当时宦官权力的比较全面而又比较切合实际的观点见 Charles Hucker 的 *The Censorial System of Ming China* 一书，第44—45页。

㊸ 冯保，见 Bao，*FR*，2/65，但利玛窦对这次拜访有点不以为然；对马堂的警告，见2/109；杂技，见2/112，利玛窦对之感到“十分惊奇”。Albert Chan 在《万历皇帝时期的北京》（Peking at the Time of the Wanli Emperor），第136页又举了许多诸如此类杂技的例子。

㊹ *DMB*，第331页和王应桥名下的有关资料；Yuan之 Urban Riots，

第287—92页;*FR*, 2/81—82关于房屋地下假"矿"的介绍以及2/107有关临清情况的介绍。

㊺ *FR*,2/93。

㊻ *DMB*,第210页有关程奎飞(Cheng Kuei-fei)的记载,以及第142—43页有关沈氏家族真可的记载。利玛窦尖刻的批评见*FR*,2/190。许朔门在"汤显祖和利玛窦"一文中对汤显祖和利玛窦之间可能存在的联系进行了探索。很明显,在这件事上,真可并非双方共同的朋友。

㊼ 信件见*OS*,第259页,Tacchi Venturi认为日期是1605年2月,d'Elia更正为1605年5月12日。大屠杀的背景见*DMB*,第583页。

㊽ *FR*,2/30。

㊾ 有关佛教徒的巴比伦见上书,1/125;有关"宦官",见1/98。

㊿ 同上,1/76、79,醉酒讨论,见1/101。

51 Geiss, "Peking," p. 185。

52 同上, pp. 41 and 191。

53 甘斯(Geiss)在《北平》第175和177页引述了徐光启的话。有关乞丐冬季用稻草做的藏身之处,见Chan之《万历皇帝时期的北京》(Peking at the Time of the Wanli Emperor),第141—42页。又见甘斯(Geiss)在《北平》第172页。Galeote Pereira (Boxer, *South China*,第31页)对中国南部没有乞丐的情况表示惊异。Martin de Rada (同上,第294页)后来见到许多乞丐,尤其是盲人乞丐。

54 有关旅行的面纱和方式见*PR*,2/25;有关沙尘暴和居住者的面纱见Chan,见Chan之《万历皇帝时期的北京》第124页和甘斯《北平》(Geiss, "Peking"),第33—34、45—48页。

55 *FR*,1/98—99,将司卡第(scudi)兑换成达克特,见*FR*, 2/111 n. 2记载一个男孩值3达克特金币。

56 将*FR*,1/98的这些段落与由Trigault翻译的Gallagher著作的第86页的版画作一个比较。有关妇女年幼时期被卖到妓院的情况见Gaspar da Cruz in Boxer之*South China*,第150、152页。

57 Chan在《万历皇帝时期的北京》一书第141页中对此作了概括性的

描述。Gaspar da Cruz (Boxer，*South China*，第 122 页)注意到在中国南部，盲人妇女为妓往往由“妈咪”负责穿着打扮，其卖身收入与妈咪分享。

㊽ *FR*，1/241；in ibid.，1/242 n. 6，d'Elia 又增加了其他罕见的资料。

㊾ 同上，2/381—82。

㊿ 印刷和戏剧，见上书，2/234—35。

(61) 同上，1/33；Chan 在《万历皇帝时期的北京》一书的第 128 记载当时青年男子将这些卖唱女孩从公共场所赶走的情况。

(62) *FR*，1/98。

(63) 引自 d'Elia，*FR*，1/98 n. 3。

(64) 同上，p. 223。

(65) Aquinas，ed. Bourke，第 220—22 页，引语，见第 222 页。Boswell 在《基督教、社会容忍和同性恋》(*Christianity，Social Tolerance，and Homosexualit*)一书第 319—26 页上指出了阿奎纳在这种情况下使用“自然”一词在意义上的不连贯性。

(66) Luther，*Letters of Spiritual Counsel*，tr. Tappert，p. 76。

(67) Canisius，*Ane Cathechisme*，ch. 149，Spelling modernized；Luther，*Letters*，p. 236，解释，见 Luther's *Lectures on the Epistle to the Hebrews*，ch. 13，v. 2 或其 *Lectures on Romans*，ch. 12，v. 13 中有一种解释。Boswell 在《基督教、社会容忍和同性恋》一书中第 97—101 页讨论了礼貌观念在许多早期评论中的主导地位。

(68) 论马切拉塔见 Paci 之 La Decadenza，第 195 页；Boswell 在《基督教、社会容忍和同性恋》一书中第 279 页第 32 引述了由 Jacques de Vitry 对此观点的早期陈述。

(69) 引自 Spinola 1578 年 12 月 26 日的信。见 *Doc. Ind.*，11/320，放弃规则见 *Doc. Ind.*，10/282。

(70) 引自卡莱蒂《我的航海经历》第 209 和 212。法国商人 Pyrard 在其《航海记》中 2/112—13 也作了同样生动的描述。

(71) Baião，*Inquisiçāo*，1/43—45. Costa，*Christianisation*，p. 195。

(72) Joseph-Marie Cros，*Saint*，*François*，2/12。参阅类似的段落，见波

克斯《日本的基督教世纪》(Boxer, *Christian Century in Japan*)一书第 35 和 66 可以发现同样的段落。又见 Elison 之 *Deus Desroyed*,第 35 页。

⑬ Cros 之 *Saint François*,有关堕胎,见 2/13,公众指责,见 2/100。

⑭ 引自 Schütte 之 *Valignano's Mission*,第 257 页。

⑮ 同上书,有关中间立场见第 279 和 284 页;有关睡觉的规则,见第 350 页。Elison 在 *Deus Desroyed* 一书第 41 页按范礼安的道德观点阐述了其对鸡奸的看法。

⑯ 引自 Schütte, *Valignano's Mission*,第 245 页。

⑰ Fedrici, *Voyages and Travels*, pp. 210—11。

⑱ Jacobs 之 *Treatise* (attributed to António Galvão),第 119—21 页。其他事例见 Lach, *Asia in the making of Europe*, vol. 1, pt. 2,第 553—54,其中包括 Linschoten 所作的同样意思的评论(n. 301)。

⑲ 谢肇淛:《五杂组》8/4b—5(重印本第 209 页);谢的传记见 *DMB*,第 546—50 页,谢肇淛项。陶穀的评论见其《清异录》卷 1,第 11 页。这些话皆摘自 Chan 之 Chinese-Philippine Relations,第 71 页。

⑳ 谢肇淛:《五杂组》,卷 8,第 2 页,1795 年版。

㉑ Montaigne, *Journal of Voyage*, p. 231, and p. 481 n. 515。

㉒ 张燮:《东西洋考》12/11(1962 年重印本第 537 页); Chan, "Chinese-Philippine Relations," p. 71, *Spanish Lake*, p. 159。

㉓ *FR*, 1/204, Henri Bernard, *Aux Portes de la Chine*,第 101 页,详细地探讨了中国人将耶稣会会员当作"诱奸男童"*séducteurs d'enfants* 者的观点。

㉔ *FR*, 1/155 and 1/155 n. 6; Bernard, *Aux Portes*, pp. 100—1。

㉕ *FR*, vol. 1,图版 9,对面页 194,提供了《摩西十戒》的中文再造本。第六戒是这样写的"莫兴淫、邪、伪等事"。

㉖ I. e., in 1 Cor. 7:32—33; 2 Tim. 2:3; Epictetus, *Discourses*, bk. 3, ch. 22, pp. 155—59。

㉗《天主实义》第 608—14 页(引自第 612 和 613 页); *Letters édifiantes*,第 361—66 页。

⑧⑧《天主实义》第615页;法文本第366页明智地作了删节。

⑧⑨ Ignatius of Royola, *Spiritual Exercises*, tr. Puhl, sec. 58, pt. 5, sec, 60。

⑨⓪ Claudio Acquaviva, *Letters* (*Sept.* 29, 1583), p. 69; *Letters* (*May* 19, 1586), p. 82, and *Letters* (*Aug.* 1, 1594), p. 130。

⑨① Acquaviva, *Directory*, tr. Longridge, pp. 277—79; Acquaviva, *Letters* (*Aug.* 14, 1601), p. 48。

⑨② 参阅 *FR*, 1/315、2/490。

⑨③ Acquaviva, *Directory*, pp. 304—5。

⑨④ 利玛窦的话出自《圣经》"创世记"中有关所多玛的话,见《利玛窦提宝像图》第7页。

第四个记忆形象：第四幅插图

1599年8月中旬，利玛窦给朋友吉罗拉莫·科斯塔写了一封信。利玛窦已先后于1595年和1596年收到他的两封信。科斯塔的信常常使利玛窦陷入无尽的乡思，因为科斯塔也出生于马切拉塔，只比利玛窦大一岁，并于16世纪70年代初在罗马加入耶稣会。在这封信中，利玛窦的情感表现得特别直露真切，因为科斯塔在他两封信中重复讲到利玛窦双亲都已去世这个令人悲痛的消息。其实，这个消息并不确切，但利玛窦自己又无法得知真相。所以，在复信中，利玛窦简洁地强调了他对失去了双亲的悲痛之情，也谈到其他朋友的来信带给他的难以言表的欢乐。例如尼科洛·本西万尼

(Nicolo Bencivegni),他曾经是利玛窦与科斯塔在马切拉塔孩提时代的老师。他"在我们最幼稚最脆弱的年代教导我们,把我们引到我们事业的舞台上。现在,我们在这条道路上找到了自我"。使利玛窦感到欣慰的是,从科斯塔与本西万尼两人信中,他得知自己的故乡以及那儿的传教工作境况颇佳。随后,利玛窦好似突然心血来潮,补充道:"以前,我曾经多次向这些未开化的人吹嘘道,我来自一块神圣的国土。我们的主——基督从千里之外,把他和他母亲一同在这个世界上居住过的那间房子,搬到我们那里。在我向他们讲述这些以及上帝在西方世界所创造的奇迹时,他们都感到惊讶不已。"[①]

很明显,利玛窦用一种近乎拥有者的自豪所提到的那座房子,是指洛雷托的圣母堂。它坐落在靠近海边的一块翠绿的场地上,周围是葱茏的果树和茂盛的葡萄园,与安科纳仅一箭之遥。圣堂是一间长 9.5 米、宽 4 米、高 5 米的房间。据信,玛利亚就是在那里接到天使传报,并在这间房子里养育了耶稣。又据传说,这间房子传奇般地被天使们首先从圣地拿撒勒搬到阜姆(Fiume),接着又被搬到雷卡奈蒂(Recanati)郊外的森林中,最终被搬到洛雷托。开初,这间房子未被认出,默默地呆在树林之中,遮蔽着它最珍贵的遗物:由《福音书》作者圣路加画的一张圣母的画像。直到 13 世纪末,这间房子被十六位青年人发现,并引起他们的警觉。他们从雷卡奈蒂赶到拿撒勒,证实了拿撒勒圣母玛利亚圣堂的地基尺寸与洛雷托这个圣堂正好吻合。

该教堂中悬挂着描述这些传奇的文字,它创作于 15 世纪末,并被翻译成法文、德文、西班牙文,教堂的身份也被无数的教皇训令和诸多显灵的事件所证实。到了利玛窦的年代,这个简朴的房舍已变成了非常有名的圣堂。它的外墙是由尤利乌斯二世(Julius Ⅱ)和随后的四位教皇提供资助、由安德烈亚·圣塞

维诺(Andrea Sansevino)设计的光彩夺目的大理石结构。圣堂的名声还带来了其他的变化:为防止虔诚的信徒点燃蜡烛可能酿成火灾,它原来那漆成蓝色并闪烁着星星的木制天花板被换掉了;一个古代的玛利亚和她儿子的柏木雕像,被用珍贵的织物仔细地包好存放起来。后来,人们又建了一个规模宏大的教堂,将圣塞维诺设计的大理石外墙置于其中,教堂的正面装饰于1571年由布拉曼特(Bramante)完成。若考虑到罗耀拉的依纳爵为那些做第二个礼拜修行的人们所做的训诫内涵之丰富和寓意之深——在冥想基督由童贞玛利亚降生成人后,他们应当尽可能去"参观加利利省拿撒勒城中我们圣母的房间与殿堂",利玛窦在中国传教的整个时期,这个圣堂应该一直都浮现在他的脑海中。[2]

16世纪末期,这座原曾十分简朴的房子变得极其富丽堂皇,但并未因此而使它绝顶的庄严受到损害,至少据蒙田的记载是这样。他在1581年4月访问了这座殿堂,并留下了一件礼物——一尊表现他自己同妻子与女儿一同参拜圣母玛利亚时的情景的组合雕像,这个雕像由银子制成,做工精巧。蒙田称赞这座教堂"美丽宏伟",布拉曼特完成的外围建筑"造型最为精巧,其大理石结构是人们所见过的最秀美动人的架构"的同时,将最崇高赞誉送给了那座朴素的小房子:"这里没有装饰,没有条凳与跪垫。墙上没有油画与挂毯,因为建筑物自身就是一个圣盒。"他补充道:"人们可以在这里得到比我到过的所有其他地方更多的宗教真实感。"[3]在他们返回家乡好久之后,其余同一时期访问过这里的旅行者们,依旧能够回忆起那与洛雷托圣母堂中的祈祷声相应地萦绕在脑际的音乐。16世纪70年代,马切拉塔也早已成为一个有关洛雷托以及在那儿以圣母名义加工处理事物的繁荣的出版中心。[4]

马切拉塔是从罗马出发到洛雷托的朝圣路途上的一个中继站。应该说，利玛窦从他最年幼记事时起，就知道了这个圣堂以及该地区对圣母玛利亚所特有的虔诚。据传，马切拉塔本地，如全城皆知的那样，就在利玛窦出生前四年，圣母玛利亚曾在一位名叫伯纳迪娜·迪博尼诺(Bernadina di Bonino)的本镇女子身上显灵。为了纪念玛利亚显灵这件事，就在显灵发生的场所，一座雄伟的教堂建了起来，教堂建筑期间正好是利玛窦的学生时代。建筑进度在某种程度上由于一系列诉讼而有所延误，到1573年，"童贞圣玛丽"教堂才最后修建完工，成为马切拉塔最引以为骄傲的纪念性建筑之一，与马切拉塔原有的二十个教堂一起，以其精致的中世纪时期的壁画与油画藏品而闻名于世。[5]在显示圣母法力的例证面前，利玛窦必定感到十分欣慰，因为每一个人都深深地感受到她身上集中体现的力量和高雅。人们可以从萨克森的路德弗斯那表述他个人对圣母玛利亚神圣庄严的观感言词中，了解这种情感的只鳞片爪。他的话曾深深地感动了罗耀拉的依纳爵，而通过依纳爵，又深深地感动了他的门徒们。在他遗留下来的训导中，路德弗斯将圣母玛利亚看做是罪孽的凡人与她的天国之子的中间人：[6]

> 当春天来临，太阳开始升向高高的天空，将赋予生命的明亮光线撒向大地，被冬日严酷的冰霜囚禁的树木花草渐渐复苏。那躲藏在各自的山洞、兽穴、鸟巢中的动物与鸟儿因春光的出现重新获得了生机和活力，它们以歌声和对幸福的赞美来表达它们的欢乐。老年人和青年人全在为春之到来而欢欣鼓舞。整个地球被美丽的春色装点，万物欢欣同庆。圣母玛利亚的来临就像春天一样，她，杰出的天后，沐浴在太阳的光辉中

轻轻地走来，赋予万物以生命。像温暖的阳光一样，她滋润着我们的心田，对她的回忆如潮般在我们的脑海里涌现。她那崇高的形象在心灵的碧空中闪射五彩斑斓的光芒。确实，所有情感上的需求都在这崇高、美好的光芒中不断地消融与升华。干枯的万物，被恩慈的天国的雾珠滋润。黑暗遁逸，曙光再现，为我们谱写出无尽欢乐的主旋律。[7]

"所有情感上的需求都在这崇高、美好的光芒中不断地消融与升华"。路德弗斯这段美妙的言词可以进一步解释利玛窦要在圣母玛利亚那里寻求安慰的原因。作为十四个孩子中年龄最大的一个，利玛窦从他母亲——一位高贵的妇人焦万娜·安杰莱利(Giovanna Angelelli)得到的关爱极少。在利玛窦的所有信件中，他只有两次提到过这位母亲。一次是请求她在祈祷时勿忘记为他祈祷；另一次是对她能花费大部分时间去教堂而感到满意。[8]假如我们由他的信件而做判断的话，那么，他与其父亲、兄弟、姐妹的关系似乎都比较淡漠，信中满是对其家中从没有任何一个人给他写过信这件事的抱怨。[9]他仅仅在给他的外祖母拉莉娅(Laria)的信中表达了挚爱之情。而且，也是他当时住锡耶纳(Siena)的好友吉罗拉莫·科斯塔告诉了他外祖母拉莉娅去世的消息，而不是由他的任何亲属告知，由此似乎最能看出他与家庭其他成员之间关系的疏远。1592年，当他从科斯塔那儿得知外祖母去世的消息时，利玛窦写道："我无法控制自己不回想起在我孩提时她给予我的最温柔、最亲切的抚爱。我是多么感激她，她无微不至地关爱教养，就像我的第二个母亲。"[10]

当科斯塔那封带给利玛窦悲痛消息的信送达他手中时，他正因脚部严重扭伤而卧床不起——1592年夏天的一个夜里，一

帮中国青年袭击了他在韶州的传教士住宅，他从窗子里跳出时扭伤了脚。利玛窦躺在床上的所经受的痛苦，犹如七十一年前依纳爵的右腿被一颗子弹打断而不得不在床上忍受数周剧痛，只是利玛窦痛苦的程度稍微要轻一点。依纳爵是在西班牙潘普洛纳(Pamplona)被围攻时为法国人打伤的。为了查找被击碎的骨头，医生们对依纳爵的大腿做了检查，并打算给他装一个金属支架，以避免造成因骨伤所致右腿比左腿短一截的终身后遗症。他们重新打开他的伤口，更换一块嵌入在膝盖骨上的小骨头。依纳爵说，由于他意念中的圣母玛利亚和她的儿子就在身边，所以他感到了无穷的勇气与力量，从而，心里十分平静，从不为欲念所烦恼。[11] 1521 年 9 月末，当依纳爵能再次下地走路时，他先抄录了萨克森的路德弗斯选集，然后去拜访他姐姐。而 1592 年 8 月，当利玛窦能再次站起来时，他相继做了三次弥撒，全都是为了追忆外祖母拉莉娅的。此后，他开始着手处理针对袭击传教团事件的费时费力、显然又是无休无止的一系列法律诉讼事务。所有这些，再加上澳门的大夫们无法治好他的腿伤，注定他的余生将成为跛子。[12]后来在北京，当经过一整天长时间的行走或站立，那隐隐的疼痛又开始折磨他时，人们几乎可以听见他在哼着但丁《地狱篇》中诗人用来介绍自己和自己的追求的诗句：

> 休整好我疲倦的身体，
> 然后再向那荒凉的山坡攀登，
> 我那坚定的脚步始终一直向前。

这段英文译文仅能译出部分原意，因为但丁在这里使用了亚里士多德和教父们所特有的非常高亢激昂的语言，以此来表达这位筋疲力尽的朝圣者就这样以坚忍不拔的毅力，从思念贝雅特丽齐(Beatrice)之中获得无限的勇气，瘸着左腿，坚定不移地向

前走着。[13]

利玛窦无论从实义还是从象征意义上都是在向着光明一瘸一拐地前行。伴随着他的不仅有对未来的构想和对过去的回忆带来的安慰，还有那些真实存在于他眼前的祈祷的目标一直给他以勇气与毅力。我们可以猜想到，孩提时代的利玛窦在参观了那座玛利亚的圣堂之后，那种由蒙田首先想到的洛雷托是一个储存圣物之所的观念也便深深地刻印在他的脑际了。自然，当他十六岁从马切拉塔搬到罗马读书以后，他确确实实地是定居在一座圣物之城了。据说，在罗马城一百二十七座教堂所有的各式各样的神殿中，有圣彼得和圣保罗的遗体；福音书作者圣路加和圣塞巴斯蒂安(St. Sebastian)的头颅；亚利马太人圣约瑟(Joseph of Arimathea)的手臂，以及曾一度被维罗尼卡(Veronica)拥有的印在亚麻布上的耶稣的面容。这里还存放着曾经刺入耶稣肋下的矛尖、一个真十字架、戳入圣塞巴斯蒂安体内的箭头、耶稣及其弟子在“最后的晚餐”中用餐的桌子、支付出卖耶稣者的三十个银币中的一枚、曾捆绑圣保罗的锁链、耶稣分发给众多的饥饿者的五只面包的残屑、耶稣为使徒们洗脚所用的毛巾、耶稣登上彼拉多*的房间所使用的楼梯、一枚把耶稣钉在十字架上的钉子、从他的头上取下的两根刺，等等。[14]

同这些圣物一样重要的是见证罗马一些神圣场所的特殊的神话传说，例如，圣母玛利亚教堂所在地，在利贝里乌斯(Liberius)教皇当政期间的某年8月竟下了场雪，至今罗马人还把它称做“圣母雪殿”。同样在这儿，在很早以前的一次礼拜中，一位天使用言词应答了圣格列高利教皇的祈祷。因此，利玛窦时代的唱诗班不必应答“天主的平安永远与你同在”这句祈神赐

---

* 彼拉多(Pontius Pilate)，把耶稣钉死在十字架上的古罗马的犹太总督。

福的话，以期待那个天使再次亲口说："也与你们的灵魂同在。"再就是，玛利亚在伯利恒生下耶稣时先是将他放在牛栏里，那个牛棚和牛栏的一部分现今保存在罗马。对此，圣哲罗姆写道："对这个圣婴曾躺在里面啼哭过的牛栏，只有以沉默对之表示敬意，任何语言都显得粗浅，"——一位名叫波拉(Paula)的罗马妇女理解了这句表示崇敬的誓言，并终生守护在这里——"这简陋的小室中，童贞的'年轻妻子'为我们的主生下了一个婴儿"。自然，这里成了信徒欢度圣诞的地点。[15]

无疑，利玛窦在他环绕半个地球的旅行中尽了一切可能带着一些圣物。我们知道，他到中国时随身携带并一直当着宝物珍藏在身边的有一个用真正的十字架的残存物制作的小十字架、一些圣徒们的圣骨碎片和一盒耶路撒冷的泥土。他把这些圣物放在他的个人行李中，生怕在宫廷里它们会受到亵渎和玷污。在适当的时候，他把它们送给皈依者们。有些人在得到这些信物后，便在公共场合为他们是这些圣物的拥有者而骄傲地夸耀一番，例如，在一幅描绘卢克·李(Luke Li)作为中国第一个玛利亚兄弟会的创始人受托在自己寓所中为皈依者举办纪念会的画中，人们可以发现在这些皈依者的脖子上都挂着圣物袋，尽管人们并不清楚里面装的是什么。[16]

这位卢克·李也是北京中国天主教组织的创立者。这批人会聚在一起，一同表达他们对圣母玛利亚无上的崇敬，并献身于慈善事业。因此，他可以说是将"玛利亚兄弟会"这个组织引入中国的第一人。在欧洲反宗教改革运动时期，像"玛利亚兄弟会"这样的组织所崇尚的观念非常流行。为了加强自己所属的较大组织或机构的力量，这些宗教界的男女们组成各种各样的小团体，以更好地献身于他们所信仰的高尚的拯救灵魂的事业。这些团体通过保证参加定期的、通常每周一次的聚会，经常一起

做忏悔、领受圣餐，探索他们所在社区最需要的社会服务、调停和慈善事业的方式来加强他们的团结。这些成员不一定就是某一教派的成员，在16世纪中期，人们可以在帕多瓦与那不勒斯的妇女中，在佛罗伦萨的工匠中，在威尼斯、热那亚和锡耶纳等地的社会各界发现信奉玛利亚的小团体，他们都从事类似的社会活动：帮助穷人，或在医院里看护病人。其中一个组织还在调停夫妇纠纷时，为与丈夫分居的妻子们提供维持生活的费用。[17]马切拉塔第一个这样的玛利亚兄弟会组织创立于1551年，也就是利玛窦出生的前一年。直到1566年，他们都在帕多瓦的圣安东尼教堂举行会议。后来，组织成员搬到洛雷托的圣母堂(Madonna)这个更加合适的地方。[18]

利玛窦是否是这个组织的成员，我们无法考证。但可以肯定，他曾经是罗马兄弟会的一名积极成员。它成立于罗马学院，是由比利时的耶稣会神父兼神学家让·勒尼斯(Jan Leunis)于1563年建立的。到1569年，也就是利玛窦加入该会前夕，它已发展得十分迅速，并分成两个分会，一个分会成员的年龄是十二岁到十七岁之间，人数近三十名；另一个分会社成员为十八岁以上者，人员为七十名。随着组织不断膨胀，又产生了新的分会。这次是将组织划分为三个分会，分别是二十一岁以上者，十四岁到二十一岁者，十四岁以下者。[19]这些年轻的耶稣会士组织，一直与在罗马和其他地方都十分活跃的众多世俗信徒团体一起工作。利玛窦在罗马就学期间，罗马蓬勃发展的世俗信徒团体中，有的成员探访监狱，分发床上用品与简陋的小床，安排上诉或医生的探访，为犯人清偿债务，或者为那些被判处死刑的犯人们提供精神上的安慰。在犯人们执行死刑的日子，有殡葬组负责对那些贫穷的死者们做像样的葬礼；有仁爱组把那些临终按照天主教的仪式作忏悔的死囚的尸体葬于教会公墓，以避免让他们

悬挂在绞刑架上，被野兽撕吞。其他小组则为那些曾经是富人，但现今陷入贫穷，只是因为自尊心的缘故才未沦为乞丐的人提供安慰，还有一些人致力于调停市民之间的纠纷，或看护那些精神错乱或危险的精神病人。[20]

勒尼斯的特殊贡献在于通过将学业成就与天主教徒的奉献生活有机统一起来这个目标，赋予耶稣会的学生们一种强有力的内在一致性。到国外进行传教活动自然成了这种力量的焦点。意味深长的是，勒尼斯自己就渴望着到东印度或西印度群岛去传教，但事与愿违，他遭受着昏晕眩目的头痛病的折磨。所以，他的上级只好命令他留在国内。在他前去参拜了洛雷托圣堂后，头痛病便痊愈了。为此，他对圣母感激不尽，并召集学生，也要他们加深对圣母的尊崇与奉献之情。[21]通过对耶稣会学院各种势力的梳理整合，激励这个团体的观念也随之传播到西班牙和法国，进而传到葡萄牙和它的海外殖民地。有诸多的文献资料提到果阿的兄弟会，在那里他们积极从事于帮助照料奴隶的需要，根除通奸等活动，还参与一些解决市民纠纷争吵的调停工作。解决市民的纠纷争吵可不是一件轻松的事，因为据记载，在某个短短的半年之中，那里就发生了多达一千五百件纠纷。[22]在利玛窦抵达澳门的时候，当地也在组建类似的团体。也许，由于利玛窦有在罗马或果阿的玛利亚兄弟会活动的经验与阅历，1582 年年末，范礼安指派他担任在澳门新成立以耶稣命名的礼拜会的领导人，其目的在于帮助那些居住在澳门的新近皈依的中国人与日本人，以强化他们的精神生活。葡萄牙人不得成为该礼拜会的成员。[23]

1584 年，格列高利八世发表的一则教皇训令，使罗马的玛利亚兄弟会的声望进一步提高了。这道训令把玛利亚兄弟会称为“首要的”礼拜会。有组织热情的阿夸维瓦会长于 1587 年为

这些礼拜会制定了正式的新指导法则。[24]在这些规则中，阿夸维瓦特地进一步严格了对玛利亚兄弟会的负责人的规定，要他们每两周做一次忏悔；每个礼拜天举行一次非外界人士参加（特许除外）的聚会；命令他们保守涉及兄弟会活动的机密；外人加入组织必须由当地教徒们通过某种选举程序来进行安排；不接纳女会员，因为在他看来，女人们“很难被启发和教化”。[25]

卢克·李在利玛窦的讲解帮助下，依据这些宗旨，于 1609 年在北京创立了玛利亚兄弟会，会社成立日选在圣母的诞辰这一十分合宜的日子。这件事无疑使利玛窦万分激动。他把对这一事件的记述放在他亲笔签名的《利玛窦中国札记》的手稿的结尾部分。从这篇手稿的结构推测，这确实应当是他病危临终之前写下的最后几行字了。他记述了卢克·李，也就是利玛窦的朋友李之藻以前的门人，怎样为这个小团体拟定适于每月做布道和祈祷的章程条文；记述了这些中国会社成员怎样把鲜花、做蜡烛的石蜡和焚香送到北京教堂，怎样致力于解决争端，帮助同属教会的囚犯以及为那些穷困潦倒的皈依者提供体面的基督教葬礼。到 1609 年圣诞节，该会成员已发展到四十名。[26]这样，从某种程度来看，我们可以知道这些活动是基于利玛窦在罗马的那些实践活动和经验阅历，也许，还部分地遵循了阿夸维瓦的指导准则；然而，也有一些新的特点，把注意力集中在体面的葬礼上可能对中国人具有特别的吸引力，因为它会激发中国人宏扬子女们孝敬长者的儒教观念，为长者举行严肃的葬礼仪式，实际上是孩子们在履行道义职责。徐光启就为他父亲的棺木花了一百二十个达克特，而李之藻也为利玛窦的葬礼提供了十五盎司银子。此外，这种隆重庄严的葬礼鼓舞了较穷困的中国人皈依天主教，以求能在死后得到生前无力得到的尊严。[27]

早在罗马学院创立玛利亚兄弟会之初，就有传闻与责难，说

兄弟会的成员是耶稣会学院内的一个精英团体。确实，人们也公开把这些兄弟会作为挑选最有前途的年轻人的组织，以使他们得到迅速的提拔。这样的传言也有一定的事实根据，因为在兄弟会下面还存在秘密的分支组织，当兄弟会组织不断扩大时，常常会在大组织内又产生小规模的组织，其成员私自聚会，追求其自身的目标。或者，像阿布鲁齐(Abruzzi)的一群年轻贵族那样，培养一种更加强烈的虔诚感。后一种情况正是阿夸维瓦会长所倡导的，他不仅允许分支组织继续聚会，而且还在罗马鼓励形成类似的组织。[28]那些有过这种共同经历的教士们相互之间形成的这种牢固的纽带关系也被带到了中国，并为共同的希望和面临的危险所加强。利玛窦所记述的他与弗朗切斯科·德彼得里斯(Francesco de Petris)之间的深厚情谊，就是这种特殊关系的一个例证。彼得里斯是一位耶稣会神父，他比利玛窦小十岁，直到1593年11月去世之前，一直与利玛窦一起在韶州从事传教活动。由于彼得里斯进罗马学院时年龄特别小，所以，在1577年利玛窦离开罗马之前，他们两人就已经认识。利玛窦后来记述说：彼得里斯是一位"对任何人都难以掩饰他对圣母玛利亚强烈的虔诚之情的人"；年轻的教士曾经告诉韶州的中国新皈依者，说他自己之所以加入耶稣会，正是由于他在冥冥之中感到玛利亚要求他这么做。利玛窦补充道：在罗马时，彼得里斯就是一位虔诚的玛利亚兄弟会会员，甚至在他临终时，彼得里斯都在病榻上连续大声吟唱赞美圣母的歌。他在做完最后忏悔之后，从床上抬起身子，伸出双臂把利玛窦的脖子紧紧搂住。利玛窦轻轻地把自己从他的双臂中解脱开，并竭力安慰他，说他的病可以治好。两位传教士哭泣着肩并肩地依偎在一起，泪如泉涌，一句话也说不出来。在利玛窦的所有著作中没有任何地方像此处那样充满了个人的情感。[29]

阿夸维瓦会长本人也一直十分强烈地表露出对圣母玛利亚的崇拜。在这一点上，他与耶稣会的创始人罗耀拉的依纳爵是一致的。依纳爵曾称述该会的章程部分地是他隐隐之中在玛利亚的多次感召下草拟出来的。这种说法又使一种谣言广为流传：即依纳爵的《神操》的某些章节也是圣母玛利亚“口授”的。[30]据耶稣会中一位著名的研究神学的学者的观点，对圣母玛利亚的默想对于修炼来说是“不冲突的、基础性的”。这种解释为依纳爵自身的经历所演示，他从被授予圣职到做第一次弥撒，整整等了一年，为的是“做好准备，并乞求我们的圣母愿意将他安置在圣子之旁”。依纳爵做第一次弥撒是在 1538 年，而且是在圣诞节，地点就在罗马的圣母玛利亚大教堂。[31]在 1586 年 5 月 19 日给耶稣会会士的一封信中，阿夸维瓦会长进一步强化了内涵于该会中的以圣母玛利亚为中心的主旨。这封信利玛窦可能要到几年后才能看到，或许就在他被赶出肇庆前夕。这封信直接针对着中国传教活动的方方面面。因为阿夸维瓦写这封信，其目的就是告知传教士，教皇西克斯图斯五世曾授权举办一个庆典，以纪念他所谓的在中国“广大帝国的土地上信仰曙光的照临”。肇庆教堂上所悬挂的那幅画就是圣母玛利亚大教堂里一幅画的复制品，利玛窦将这幅画带到中国后，首先将它挂在自己租赁的小房子里，然后才将它挂到他自己建造的用作教堂的大房间中。[32]

毋庸置疑，利玛窦无须别人提醒他圣母玛利亚在耶稣会中的作用。他在莫桑比克海岸边护卫葡萄牙的塞巴斯蒂安要塞的“圣母玛利亚”号舰里就看到过她。当时，他从里斯本出发，经过艰苦的长途颠簸之后，在莫桑比克海岸作了短暂的停留。他还曾注意到，澳门最好的教堂就是奉献给圣母玛利亚的。[33]

也许，在某种程度上，中国人首先是出自超出常规的现实主

义，接受了圣母玛利亚肖像的美丽，这种现实主义的感染力，使得肇庆的某些市民对之膜拜，而且地方官王泮还索取了一张送给远在绍兴的老父亲。可是，中国人慢慢开始相信，基督教徒信奉的上帝是个女人，[34]把圣母的肖像同他们自己的那些古代的慈悲神的肖像混淆了。此外，她那长袍装束的现实性画法也给一些中国学者识别她的高尚形态带来了一些困难。利玛窦同时代的人——学者谢肇淛在他有关观察与回忆的著作中这样写道："基督徒信奉的上帝的肖像，是一个女子形体，而她的形象又极不寻常，就好像我们常常绘制的那些'人头龙身'像。"[35]这种误解一度不断增加，使得利玛窦想要把这张圣母怀抱婴儿的画像改换为耶稣像。利玛窦注意到，中国人不可能不产生"一点混淆"，因为在他们到处都能看到玛利亚像的同时，耶稣会会士却在不断地告诉他们只有一个上帝。确实，他们刚刚译完他们的《十诫》，里面开宗明义地阐述了有关上帝的情况，但由于他们还没有考虑成熟怎样向中国人解释上帝使童贞女玛利亚神奇地感孕而生了耶稣的神奇奥迹，就不可避免地产生了一些混乱。再说，即使把玛利亚的圣像从显著的位置取走，也是无法阻止住这些讹传的流播。因此，到16世纪末，基督教的上帝是一位怀抱婴儿的女子在南京城已经成为定论，后来，中国的作家们继续在他们出版的作品里传播着同样的内容。[36]

也许，利玛窦就没有尽他的一切所能去消除这些误传。因为，在这些传教士未开始讲授基督的全部故事之前，圣母玛利亚的肖像是他们传授天主教的极为重要的一部分。1585年10月，利玛窦写信给阿夸维瓦，要他寄一些更小型的、"可以挂在脖子上"的钟表，以及一些宗教画像，但"不是那些表达基督受难详情的画，这种画他们现时还不能理解"。[37]1586年之后的某个时间，利玛窦收到一位在菲律宾从事传教工作的神父送给他的一

幅非常精致的油画，是由西班牙人绘制的描述圣母、耶稣和施洗者约翰的画像。当它先后在南昌、北京陈列时，都产生了极大的影响。就在利玛窦临终之前，其他耶稣会士也在韶州城郊别墅里间的一堆五十幅卷轴的画中，十分吃惊地发现了一张这幅肖像的复制品，画的主人不知道这幅画是什么，但耶稣会士们推测，是当这幅画从澳门运到大陆时，被一位看到这幅画的当地画家私自复制了。[38]这种宗教资料的非正式传播也是利玛窦平日所鼓励的。

1599 年年底，另一幅圣母玛利亚画像，经澳门到了利玛窦手中。这是一幅与原画同样尺寸的彩色复制品，而不是印刷画像。太监马堂在首次看到这件复制品与另一幅油画像时，印象非常深刻。他向利玛窦许诺，"将把这张圣母玛利亚的画像挂在皇帝的皇宫里"。这个许诺兑现了，1601 年，两幅大型玛利亚画像——一幅"古式装束"、一幅"新式装束"，列在礼物单里送给了万历皇帝。它们可能就是上述两幅画像。接受礼物时在场的太监们告诉利玛窦，这位皇帝"惊呆了"，他认定她就是"一位活菩萨"，但他也被画像的现实性弄糊涂了。他把这两幅画送给他母亲。皇帝的母亲是一位十分虔诚的佛教徒，她也对这些画像困惑不解。这两张画像最后被存放在皇宫的库房里。[39]

圣母玛利亚与圣婴的画像普遍被中国人接受了，而他们对被钉死在十字架上的耶稣的态度却不是这样。前一年，利玛窦就碰到了这样的情况。利玛窦在他的私人行李中携带着一个小小的耶稣被钉死在十字架上的木雕像，它十分小巧，但却是 16 世纪末流行的逼真式样，是一个能以最大直观性勾起人们沉思的实体，它确实能起到如依纳爵所要求的那样的作用，即看到画像就如同亲眼看着耶稣被钉在十字架上的情景。利玛窦说，它是一个十分"精致的木雕像，涂以血色涂料，所以显得非常逼

真”。然而，发现它的太监，也就是那位曾经对圣母玛利亚像极为赞羡的马堂，却对这个黑色而又不可思议的魔巫般的东西产生了质疑，他大声喊叫道：“你们制作的这个玩艺是邪恶的，是要害死我们皇帝的东西，搞这些玩艺的人们，不可能是好人。”[40]于是叫来了士兵，对利玛窦和他的同伴进行彻底搜查，想查找出他们图谋做什么邪恶事情的线索来，并以野蛮的毒打相威胁。利玛窦公正地记述道，主要的障碍是这位太监“确实认为它是什么不吉利的东西”。当时，从周围人们脸上的敌对表情也可以看出，一时是难以理出头绪把耶稣在十字架上受刑的事给他们解释清楚的。如他后来所记述的那样(按他惯用的手法，以第三人称的口气表达他的观感)，“一方面，他不想澄清，说那是我们的上帝，因为对他来讲，在那样的时刻，要对那些对此事一点也不了解的人们解说这些极其神秘的事情是不可能的……另一方面，他看见所有的人都憎恨他，在他们看来，是他对这个人——即基督，施加了残酷的刑罚，他们对此充满了厌恶”。利玛窦最后给出的解释，他自己和他的听众都不满意，他告诉他们说，“他们不会理解这件事的根由，这是来自我们那里的一位有名的圣徒，他愿意为了拯救我们而忍受被钉在十字架上的痛苦，为此，我们就按照他原来在十字架上受难的形象制作了这个木刻像，并涂上血的颜色，使他的形象永远呈现在我们的眼前，以表达我们对他赐予我们极大恩慈的感激”。利玛窦的一位中国朋友告诉他，“将一个人弄成这样”确实“不怎么好”。另一个人甚至建议耶稣会会士“将其他所有的耶稣受难像碾成粉末，以免对之产生回忆”。[41]

面对这种不理解的状况，继续将圣母和圣子像挂在显要位置就更为可取，尽管要想完全清楚地解释圣婴降生人世的具体细节仍很困难。耶稣受难像仍以小黄铜纪念章的形式在流传，

信徒们一般将它戴在脖子上。此外,受难像也被印刷成小相片,送给那些需要它的皈依者。有的地方甚至仅仅以一个普通的十字架来装饰教堂的屋顶,或以一串念珠来表示虔敬。在其他时候,基督的画像则被完全隐藏起来。[42]所以,利玛窦继续复制圣母玛利亚的肖像画,有的是印在纸上,有的甚至刻在石头上,并委托他所能找到的任何有足够才能的耶稣会画家制作新的玛利亚画像。精美的画像慢慢地增多,它们发挥的作用也越来越大。1602年,神父卡塔内奥(Cattaneo)在去澳门治病后返回时,带来了另一张玛利亚与圣婴的画像。背景是美丽的镀金屋檐与柱梁。这幅画像对徐光启产生了极为深刻的影响,成了他皈依的主要媒介。在中国南方的耶稣会教士们布道时也开始携带着圣母玛利亚的小画像。他们把祭坛布铺在一张小桌子上,然后把圣母玛利亚的画像放在正中,两边点燃蜡烛和香。中国的皈依者们也慢慢地开始印制他们自己的玛利亚肖像。在春节和其他宗教节日里,他们把自己的圣母像贴在彩纸上,然后挂在大门外边。也有人呼唤圣母玛利亚的名字,乞求她驱除心灵中的魔鬼。[43]

随着这些肖像的不断出现,以及随着福音故事中有关玛利亚的故事的传播,中国人开始梦见圣母。至少,一位患病的皈依者梦见了玛利亚,说她身穿白袍,怀抱一个婴儿,站在他身旁,要他发一身汗退烧。他照这样做后,病果然好了。[44]一位负责大运河粮食运输的官员的妻子,梦见一位女人带了两个婴儿。后来,她联想到从她丈夫那里听说过有关圣母画像的事——她丈夫同利玛窦见过面,她认识到梦中所见就是圣母、耶稣与施洗者约翰。那时,她想让利玛窦答应,让一位中国画家给她临摹一幅圣母的画像,利玛窦认为这样复制可能不大虔诚,于是,他叫耶稣会中的一名擅长绘画的会友给她绘制了一幅。[45]

还有一件事，显得更复杂离奇。一个身患重病的中国小男孩，梦见一位怀抱婴儿的妇女走到他跟前，呼叫他的名字，说她可以保护他。在孩子病愈之后，他把病中做梦的事告知他的父母，他们便去找神父若昂·索尔罗(João Soero)，向他表示感谢，说他七年前曾为这个孩子施行过洗礼。在耶稣会的小礼拜堂里，当这个男孩看见圣路加的圣母像时，认出她就是他梦中见到的女保护人。可是，此事使索尔罗神父感到很窘迫，他解释说，他从来没有为这个男孩施行洗礼，他不大相信这对双亲所说的事实，他想，他可能只是为孩子洒过圣水。眼下，在确信了他们的忠诚后，他正式为这位孩子施行了洗礼。[46]

耶稣会士们在不断扩大他们自己的圣母玛利亚圣像影响的同时，开始试图击退与他们竞争的其他宗教信仰者所崇拜的各种圣像。他们使用各种宗教说服的方法，但往往都发展为对其他圣像的公开破坏。利玛窦试图阻止一些较为粗鲁的击碎其他圣像的做法，像韶州附近的一些过分热情的皈依者所做的那样，把庙里的神像的“手或脚砍掉”，或者从庙里将神像偷出来将他们烧毁或埋掉。因为这样做会引起当地人的仇恨。[47]可是，在他的作品中，却充满了对那些神父以及新皈依的中国人一同彻底清除其他偶像之行为的赞扬。他赞扬一位商人，他将往常出售的价值四十达克特的青铜宗教塑像送给利玛窦，以便将它们熔铸掉。他还赞扬另一位皈依者在北京自家庭院里建了一个熔炉，这样可以熔掉那些别人不敢损坏的神像。还有一位七十八岁的老翁，不顾他儿子们的反对，叫耶稣会会士将他的佛教塑像烧掉，因为其家庭成员不让他自己做这件事。[48]偶尔，对那些制作得十分精巧的铜像，利玛窦便会把它们作为他所说的“战利品”送往澳门。但销毁是最常用的方法，其范围扩大到在木头和纸上的画像以及印刷品。一位青年画家原曾是个神像画家，后

来他把自己所收集的全部宗教画像统统烧毁。瞿汝夔在皈依之后，就把他整整三箱炼丹术书与宗教书、所有的印版以及其他大量的有关宗教的手抄本全部烧掉，仅把几本他认为有“特别的精微之处”书籍留下，作为他与这些耶稣会士们共同的学习资料，以便能更好地反驳这些论据。军事官员李应时，是一位在朝鲜战争中同丰臣秀吉交过战的退役老将，他把多年来花费巨大代价所购买的有关占卜术方面的手抄书全部烧毁。[49]

瞿汝夔和李应时在接受洗礼时，都以极其审慎的文笔，书面表达了他们对耶稣信仰的虔诚。瞿汝夔以他浓重的笔墨，倾注了对圣母玛利亚的极大信仰。瞿汝夔特别对他原曾在传播佛教信仰的活动中，投放了大量钱财，耗费了大量的精力做了忏悔。他还在忏悔的结束语中表达了作为一名新的“反宗教改革运动的中国人”对圣母玛利亚的赤诚之心。[50]利玛窦同瞿汝夔之间非同寻常的深厚交情从下面的事实就可以看出来：瞿汝夔把依纳爵的名字选作自己的教名，并把他十四岁儿子的教名确定为玛窦。[51]

不可否认，耶稣会士及他们皈依者倾注他们的大部分精力（也许是最多的精力），对中国佛教进行攻击。因为，中国佛教自称在伦理上所具有的优点以及乐善好施行为，使之成为基督教的头号竞争对手。佛教界的行善机构常常进行着大量的救济穷人的工作：为老年人修建收容所与医院；饥馑时节给穷人们发放粮食并提供低息贷款；他们还修建公共浴室，植树造林，修建桥梁。利玛窦居住北京期间，北京就有机构为穷人发放粮食，提供医疗设施，并为死于穷困者提供棺木。卢克·李在创办玛利亚兄弟会之前曾是好几个佛教慈善机构的成员，且至少是其中一个佛教慈善组织的董事。[52]于是，基督教的皈依者们在烧毁其他佛教塑像的同时，急切地烧毁被奉为佛教慈善女神的观音菩萨

的塑像，因为，就连基督教的传教士们在第一次见到观音菩萨像时，也把她跟圣母玛利亚像混淆了。[53]

利玛窦自己则花费了大量时间，设法从理论方面击败那些献身于严格斋戒生活的佛教徒的论点，尽管像在他之前的方济各·沙勿略神父那样，利玛窦也承认，这些人通常都是圣洁的，他们是最虔诚的皈依者，他们大多数都是善于论证道德观念的高僧。[54]从某种意义来看，利玛窦对他们的生活方式采取了折衷的观点。他在基督教徒的斋戒日，也坚持佛教徒式的斋戒方式：只吃蔬菜、面包、米饭，不沾鱼腥与肉蛋，也不吃奶制品。但他完全反对佛教徒用灵魂转生论散布动物与人类一样，是同属一体的地球上的生物，从而应当忌食动物产品的教义。利玛窦力图说明，只能把斋戒看作一种修行补赎的方式，它使人们铭记自己之罪，能在头脑中一直对自己躯体与意志的脆弱保持警戒。[55]利玛窦借用为自己选取的汉语名字的第三个汉字，有点拐弯抹角地就目的与技巧提出一个类似的立论。他选的汉语名字是利玛窦。第一个字"利"是表达收获得益的常用字，第二个字"玛"象征着骑马的国王，而第三个字"窦"则选自《三字经》。这本汉语入门书是中国任何一个儿童开始学习母语时都必须记住的基本读物。按照中国这本古典教科书（也许这是利玛窦读的第一本汉语书）所述，中国古代的窦燕山是一位深思熟虑、学识渊博的人，由于他"掌握了正确的施教方法"，在教育自己孩子方面取得了巨大的成功，是一位中国传统提倡的有道德有良知的最佳典范。[56]

依据利玛窦的书信，我们知道，早在 1585 年，利玛窦就认定，中国下层社会的人们常常把自己的斋戒习惯同他们所信服的灵魂转生观念联系在一起。他在他的《天主实义》一书中，就毕达哥拉斯对投生理论的起源的论述，做了详尽的介绍（为了使

人印象更深，他甚至用汉语拼出毕达哥拉斯的名字——"皮塔我次[Pitawoci]"）。他解释说，毕达哥拉斯创造了人的灵魂投胎进入各种动物身体的学说，作为在欧洲道德沦丧时期一种具有讽喻意义的教育手段。这一错误学说从欧洲传播到印度，而中国人又把它误引进到自己的国家。[57]利玛窦论证道，这个学说从几个方面来讲都是荒谬的。这一学说违背了这样一个事实：人类是万物之主，而上帝把动物投放到人世，是让它们服务于人类，并赋予它们各自特定的属性。要是可以把灵魂投生作为一种教义遵从的话，那将会使人类婚姻关系成为不可能的事。因为，人们永远不知道他们是否在同自己的先祖、甚至在同自己的父母（如果他们早已去世的话）结婚；它也将会摧毁家庭的主仆结构关系，因为你使用的男仆与女佣可能曾经是你的一个亲属，甚至可能是自己的双亲。这样。也就不可能有农耕中役使的牲畜和可供狩猎的动物了，因为这些生物有可能就是自己生身父亲的灵魂的投生体。此外，如果真有灵魂转世一说，我们每人自身都可能存在着先世的遗迹，显然事实绝非如此。[58]利玛窦在他于1608年发表的《畸人十篇》一书中，以他坚持斋戒后与皈依者李之藻对话的形式，详尽地陈述了他这一观点。在此，利玛窦为基督教的赎罪观做了较为强烈的辩解，认为，有时候，为赎罪而斋戒是正当的；与此同时，他重申了对佛教提倡斋戒的前提进行了驳斥。[59]

一位名叫虞淳熙的中国学者在经过一定时间的准备之后，通过书信对利玛窦的观点做了回击。他质问利玛窦，为什么不花点心血对佛教经典著作做仔细研究，而就对佛教进行诽谤？为什么他自视有权对接受了佛教影响的几代受人尊敬的儒家学者们进行谴责？他指出，无论如何，从利玛窦在中国发表的著作来看，佛教与基督教在道德的其他领域在相当大的程度上是重

合的。虞淳熙还给利玛窦寄去一份中国佛教基础著作的阅读目录表。他认为，这会使利玛窦对事情的本质有一个更加清楚的认识。利玛窦给虞淳熙回了一封相当长的信，他首先阐明了他传教的性质，并明确表明，他利用西方科学是为了达到自己传教的目的，他深信，佛教违背了“十诫”的第一诫。[50]利玛窦对自己的复信充满了自豪。1608 年 8 月 22 日，他在给阿夸维瓦会长的信中写道，他已对虞淳熙作了反击，“我这样回复之后，我想他再不会用那种方式回复我了，而且，我们打算把我们双方的信件正式印刷发表，这样便可以解释我们信仰的许多方面的问题”。信中，利玛窦还补充说，如果有其他学者谋求利用每三年一次的进士考试散发有关出版物来传播他们对利玛窦的批评，那些高级主考官员也会插手帮利玛窦的忙，删改这些评论，“通过改动几个字，使所有攻击我们的评述变成一种对其他宗教偶像的攻击”。[51]

利玛窦自认为他的强有力的抨击和尖锐的言辞吓退了虞淳熙，完全是他自己的错误估计。事实是，虞淳熙把自己的两封原信和利玛窦的复信一同交给了他的以前的老师袾宏。袾宏是明朝末年佛教知识界的领袖人物，也是杭州市附近云栖（Yunqi）禅寺的主持。他不仅把伦理道德观念引入佛教隐修生活，同时也在发起世俗佛教徒的虔信运动中发挥了至关重要的作用。利玛窦的答复并没有给他留下什么深刻的印象。他告知虞淳熙，利玛窦的论证过于浅薄，不值得答复反驳。至于利玛窦的书信文笔，却远远比他发表过的著作高雅得多，这很可能是一位中国学者替他写的。几年之后，袾宏详尽地阐述了他对利玛窦的批评：利玛窦关于对父母的虐待的论述，是将实际情况与仅仅是可能发生的事混为一谈，这两个领域之间存在着根本的不同：

> 男女婚姻，车马的使用，以及雇佣仆人，这都是世间寻常之事，绝对不能将之同任何残酷的杀害动物的事件同等看待。这就是为什么释迦牟尼只说人们不应当杀死任何有感觉的生命，而不说人们不应当结婚，或役使家畜。此种诡辩法（被利玛窦使用的）只是聪明的文字游戏罢了，它怎能诋毁得了伟大真理的真谛呢！[52]

利玛窦可能永远没有看到过袾宏的原信，因为他在袾宏更为详尽的抨击正式发表之前就去世了。但利玛窦却完全领教了黄辉对他提出的另一类抨击。黄辉是一位广受尊敬的翰林学士，也是一位虔诚的佛教徒。他不知从何处弄到利玛窦《天主实义》一书的草稿，他在书中加了严厉的旁批，并在他的朋友中传阅。利玛窦也得到了一份，但他没有同黄辉针锋相对，因为他无意于"激起这样一位官阶如此之高、在朝廷中有权有势的人更深的敌意"。[53]

利玛窦留下了一份十分详尽地阐明他试图怎样处理这场辩论的记述资料。他叙述说，1599 年年初，在南京的一次宴会上，他同一位非常著名的佛教和尚三淮，就宗教问题进行了一场争论。其他客人们侧耳倾听着，偶尔也打断插上一两句。利玛窦与三淮就创造的含义以及人类头脑在这创造过程中所发挥的作用进行论辩，争论愈来愈激烈，大部分时间两个人都是相互大声叫骂，面红耳赤。当三淮提出人脑富有创造力时，而利玛窦则认为，人类心灵涉及超自然的现象时，只有储存功能和反映能力。他告诉三淮，镜子毕竟只能反射太阳的光辉，而不能创造另一个太阳。大量的菜肴不断地端上席面，他们又开始对人类固有的善良本性问题进行着答辩，这时所有的客人也开始参加讨论。一个小时之后，利玛窦借助自己的记忆力，对这位佛教和尚模棱

两可的看法以及其他客人的糊涂论述，对他们所提出的问题一一做了概括。接着，他利用人类的原罪与天主的恩慈的观念表述了他对上帝固有之善的理解。他说，就好像太阳本身是明亮的那样，天主的本源就是慈善，这是天经地义的事实。他力图用推理的方式向三淮证明：万物的创造者不可能与人类的本体相同。但三淮固执地坚持他自己的观点。后来，利玛窦记述道，他本来不想卷入这场特殊的争辩，也曾经好几次请求离开。但结果是这场争论对他很有益，他们争论的内容成为他《天主实义》一书修订本的一部分内容。确实，我们可以从这部著作中找到这场争论的踪迹：即第一章中上帝存在的理由；第二章中固有的现象；以及第七章中自然之善性。[64]

利玛窦在同三淮的争论之前不久，曾会见了远比三淮可怕的李贽。此人是一位相当有才华的学者，但性情特别暴躁，当时他已七十二岁。李贽对利玛窦极为逢迎：他在利玛窦拜访他之前，亲自到利玛窦住宅拜访了他，并赠给他两首诗；（通过在争论现场不发表意见的方式）似乎表示对利玛窦对佛教批评的认可；他也非常赞赏利玛窦的《交友论》，并将这本书的复制本送给外省的朋友们传阅。[65]在给朋友的一封信中，李贽叙述了利玛窦在来到中国之前，就已在印度研读了佛教。并在肇庆埋头于儒教经典著作的研读，在当地学者们的帮助下，一直坚持钻研宗教著作。李贽继续写道：

> 目前，他已流利地讲说汉语，能工整地书写汉字，并按照我们的举止习惯行事。他给人的印象极为深刻，内则温文尔雅，外则极为正直坦率。在一次集会上，所有人都在混乱的争执中大发议论、坚持己见，而利玛窦却沉默地坐在一旁静静地听着，他既没有因激

动而去插言，也没有因感慨而陈述自己的观点。我所有的熟人中无人能与他相比。所有人要么太傲慢专横、要么过于阿谀逢迎；要么就是自吹自擂、夸耀标榜自己，再不就是些才疏学浅的庸碌之辈，与他相比，确实相形见绌了。[66]

因为利玛窦在他自己的《利玛窦中国札记》中也承认，他也不时被迫试图以大声呼喊压倒对方（就像与三淮争论的那次），李贽对利玛窦的克制能力可能有所高估。但不管怎么说。作为回敬，利玛窦提到这位同时代的其他人眼中怪诞、刚愎自用和粗暴的李贽在耶稣会士们为获得在北京长期居留权的各类谈判中，显得"深谋远虑，经验丰富"。1600 年春天，两人再一次在山东省的济宁市相会。那时，两人必定异常激动，并互诉了他们的友情与衷肠。利玛窦记述了李贽和他的朋友们"一整天以极其真诚、温暖、慈爱的友情款待了他。使他这位神父觉得，他不是处在世界末端的异教徒当中，而是处在最友好虔诚的欧洲基督教信徒之中了"。[67]

李贽把利玛窦介绍给他在北京的几位朋友。这些友人，加上利玛窦原先在南昌、南京或其他什么地方结识的人，使他最终在都城北京安置停当之后，得以有机会同那个时代最有上进之心、最有才华的知识界人士交游。他们中有些人对利玛窦十分崇敬，有些则对他进行尖刻的抨击。[68] 1603 年，利玛窦继续梦想着使李贽皈依，或者，至少如他所觉察出来的那样，让李贽能对基督教更感兴趣。但就在此时，他却听到了一则令他十分震惊的消息；李贽受到当地其他仇恨他的学者的诽谤而被监禁。在监狱里，"他用一把小刀割断了自己的咽喉"，利玛窦在一份情深意切的讣文中写道，

由于一位官员呈递了一封对李贽及其著作的恶毒控告信，皇帝命令这位官员把李贽抓起来，并把他所有的著作烧毁。李贽眼见自己被抓，并被他的敌人当作嘲弄的对象，他不愿死在朝廷手中，或者——这种想法对他触动更大——他要向他的追随者，向他的敌人，向世界证明，他是不怕死的，所以用此种方式杀死了自己，这也使敌人的密谋策划到此而告终。[69]

从利玛窦的这份讣文可以推测，他读过李贽的有关生死的短论，至少是同他谈论过这方面的事。因为，李贽写过一篇题为《死之五法》的短论：为神圣的事业而死，死得其所，最光荣；以下依次是为战斗而捐躯；作为殉道者而死；作为一位忠诚的大臣因受到不公正的诬蔑而死；完成一件好事后过早地死去。李贽写道：

一个明智的人应选择上述五种方法之一去死。其中某一种方式可能比其他更可取。但每种方式都是结束一个人生命的理想办法。至于那些被妻妾子女守候着，在病榻上瞑目的人则是世人随处可见的常事……这很难成为一个人死亡的方式……因为人生来是为了某种好的追求，他又怎能没有某种好的理由而无缘无故去死呢？但我早已老了，我已经无法从这五种方式中择一去终结我自己……那我又应当怎样死去呢？为了对那些曲解我的人作一回敬，我愿选取死亡之路，但这也仅仅是为了发泄我的怨恨罢了。[70]

然而，不管利玛窦对李贽曾经是如何的友好，理智的考虑使利玛窦在李贽死后同那些抨击李贽不道德行为的人结盟，特别是这些批评是放在反对佛教的大背景之下时。这样，在利玛窦

的《利玛窦中国札记》一书中，在他对李贽作了感人的记述后，过了六十页，他又赞许地援引了礼部尚书冯琦对李贽及所有试图使佛教与儒教调和的人们所写的措辞强硬的声讨书。[71]

礼部尚书冯琦是明朝时期的中国学者都十分熟悉的大名鼎鼎的人物，他积极支持国家对新出书刊进行检查，主张禁止学生们脱离儒家经院思想撰写文章。他的做法是，任何一个学生，如果在论文中援引一则佛教箴言，就停止发放一个月的政府固定补贴。[72]显然，像他这样的人，这样一个具有如此正统思想、在国家这样特殊部门掌管如此要职的人，想使他真正对基督教产生兴趣是不可能的，更遑论使他皈依了。然而，利玛窦在他的第二本书《畸人十篇》中却宣称有此可能。他写道，冯琦"强烈地倾向于天国上帝的真正信仰"。但就在利玛窦使他的愿望付诸于实践之前，冯琦去世了。事实上，冯琦死于 1603 年，利玛窦的这几行文字是在冯琦死去五年之后才写的。特别令人质疑的是，利玛窦安排在《畸人十篇》中的与冯琦的开场对话也早已出现在《天主实义》中。《天主实义》的写作始于 1593 年，于 1603 年发表。[73]这个中心段落，在《天主实义》中，是同"一位中国学者"的对话，而在《畸人十篇》中，却是同冯琦的对话了，在《天主实义》中，利玛窦的对答者首次谈及了鸟与动物，谈及了它们怎样迅速成长，怎样完美地装备自己，使自己得到供养和保护。对话者把它们同令人伤感的人类命运作了比较：

> 在我们降生人世的时刻，我们的母亲经受着巨大的痛苦，而当那赤条条的婴儿降临人世之后，便张开嘴巴哭喊起来，好似他早已知道摆在他面前的生活的艰辛。在摇篮期，他是多么的幼弱啊，甚至不能迈步。直至到了三岁左右，他才不需要扶助，而到了成人之后，

他就全得要靠艰难而辛劳的工作，才能维持生计。农民一年四季都得起早摸黑在自己的小块土地上耕耘，商人要年年岁岁跨山越海辛勤跋涉；各行业的工匠们需日复一日胼手胝足地劳作。学者们则日夜费神劳思，绞尽脑汁。就像[孟子]所说的那样："劳心者治人，劳力者治于人。"

我们的五十年生活，就是五十年的痛苦磨难。我们的躯体将要承受数以百计、各种各样灾难的摧残。如果查阅一下医科书，你会发现单单眼疾就有三百多种。我们整个躯体得承受多少疾病的折磨啊！我们又将怎样去计算它们呢？而治愈这些疾病的药物又是何等的苦辣！这个世界中，到处又是十分繁多的大大小小的动物与昆虫，它们提供伤害我们的毒药与武器。所有这些都好似由什么公共协约约定似的。即便一个不足一英寸的小小昆虫，甚至也可以摧毁一个成年男子汉。[24]

在《天主实义》中，从一位不知名的学者嘴里发出的这种绝望的哭喊就够强烈，而当它从冯琦这位激烈的反佛教徒的口中喊出时，那效果必定更加振聋发聩。因为利玛窦说，如果冯琦所有的儒教才识仅仅是使他产生极度强烈的悲观主义的话，那么除了基督教外，再也不会有什么对他有帮助；除了透彻了解我们被有意地安排在这个地球上的短暂人生的真谛，透彻理解未来世界为信徒们提供的永恒的欢乐，没有什么能使他解脱。

为了完成这个使命，利玛窦使用了技巧、诡计、训练、记忆所能提供的一切方法：棱镜、钟表、画像、欧几里得几何学、宗教宣传小册子、宴会、教会神父、罗马与希腊的哲学家等。而所有这

一切又都是在天主之母非凡的指引下进行的。所以一点也不奇怪，利玛窦时不时地向中国人自夸自己就出生在洛雷托附近，那意思是说，他受过圣母玛利亚住过的房子的荫庇。圣母就是在那间房间接受了上帝的感召，生下了耶稣，由此才产生了造成肉身的奥迹。也正是由于圣母玛利亚的指导与感召，利玛窦才致力于拯救他们于绝望之中。因为正如路德弗斯所说，如果玛利亚是花园，是太阳，是泉水，是土地的话，她自然也是塔，是耶稣进入的城堡。而流过城堡的泉水，便是来自这个人世的泪泉。[75]

一个人怎样去面对这些玄妙之事呢？以某种解释，隐居在修道院的修道士可以把自己看作是怀在圣母腹中的耶稣的象征。可利玛窦不是隐居在修道院中的修士，他天天到处奔走着，捕捉着任何他能够发现的出神入化感觉与上帝同在的时刻。[76]然而，这些坚持不懈的积极为尘世服务的过程本身就是一种解答。罗耀拉的依纳爵为了耶稣会所有成员的利益，通过自身敏锐的洞察力，似乎发现并抓住了服务上帝的一个方面。他在他的《神操》中规定，在修行第二周的第一天，在修炼者对造成肉身的基督做全神的冥想之后，依纳爵进而让他进行第二个默祷——耶稣的诞生。他写道：

第一序幕，这是一段神秘的历史。就像人们虔诚地相信的那样，我们的圣母玛利亚身怀九个月的胎儿，骑着一头驴子，从拿撒勒出发。约瑟和一位女佣陪着她。女佣牵着一头牛。他们到伯利恒去交纳恺撒皇帝强派在这块土地上的贡税。

第二序幕，这是一个心理体验的场所。在此，包括想像从拿撒勒到伯利恒的路途。要冥想路途的长度和宽度，路途是否平坦，是否要越过的一道道峡谷，翻过

的一座座山岭。也可设想耶稣出生的地方或山洞；它是大还是小；是高还是低；还有它是如何布置的……

第一要点，应当包括设想看见那几个人物，即我们的圣母、圣约瑟、女佣以及刚刚出生的圣婴。我要将自己设想为一个卑微的奴隶，尽管与他们在一起，仍要仰望着他们，默想着他们，并以最大的顺从和崇敬侍奉他们，满足他们的要求。[77]

按照依纳爵自己的理解，在玛利亚的旅途中，只有一名女佣一直陪伴在她身旁，帮她干些体力活，并在耶稣出生之后侍候圣母和圣婴。但在《福音书》中却未提到她。在各种伪传的福音中，玛利亚身边还常常有几个亲戚或两个家仆——一男一女。而只有依纳爵一人认为她只有一个女佣。[78]到了16世纪70年代，几位耶稣会士否认了这个女佣的存在。他们声称，圣经中没有提到她，因为，她的存在同他们所理解的耶稣出世时玛利亚生活很贫穷的状况相违背。他们从克里索斯托*与路德弗斯的著作中找出证据，加强了他们这一观点的说服力。克里索斯托坚持说，那时玛利亚不可能有仆人；而路德弗斯指出，圣母玛利亚孤独一人，并感到很羞愧，仅有她的丈夫约瑟在场。她被迫"在人群中徘徊，想找个地方休息，但没找着"。然而，克劳迪奥·阿夸维瓦会长坚持，必须保留那个女佣，她被依纳爵安置在那里，以帮助那些神父以最大的虔诚来沉思默祷。她是这个旅程的核心，不能变动她的位置。[79]通过这位女佣的眼睛，利玛窦同他的伙伴们得以在他们教堂礼拜仪式中最神秘、最美丽的时刻，以极其亲密

---

* 克里索斯托（Saint John Chrysostom），希腊教父，君士坦丁堡牧首（398—404），擅长辞令，有"金口"之誉，因急于改革而触犯豪富权门，被禁闭，死于流放途中。

但无丝毫亵渎的方式，在记忆中呈现当时的场景，并有身临其境之感。

就在1591年春节前夕，惟一随同利玛窦到韶州从事传教活动的西方神父安东尼奥·阿尔梅达突然患了重病，被送往澳门去接受医治。这样，在中国人开始欢天喜地地庆祝他们一年中最重要的节日之时，利玛窦孤独一人留在这座城市里，仅有一两名中国信友陪同。那时，当地的中国人对他和他的宗教的"冷漠"本使他深感绝望，而随着这座城市的节日气氛达到高潮，那高悬在千家万户、大街小巷和寺院庙宇中的数以千计的灯笼把全市照得通明火亮，利玛窦的心更如坠入了万丈深渊。当夜幕降临，世界所有的城市被惯常的黑暗吞噬之时。这种节庆仪式具有另外的意义，因为由此改变了黑夜与白天的平衡。利玛窦记述道：在节日顶峰时期，中国的每个家庭以他们自己的灯笼为荣；而在节日前几天里，市场上挤满了卖灯笼的人和那些急欲购买灯笼的顾客。[80]蒙田在罗马也见过同样的场景。对他来说，那奇妙的场景似乎是"一万二千支火把在移动，街道上到处是点燃的蜡烛"。[81]格列高利·马丁对罗马那流光溢彩、灿烂辉煌的灯景印象更为深刻。他描述道，再没有比圣星期四*更壮观的景象了。那时，集合在一起的世俗信友们乘坐在马车中，朝"圣彼得教堂"行进着。每辆马车上都在平常悬挂旗帜的位置，高悬着装饰精美的耶稣受难像；高挂着玻璃或透明牛角做的灯笼，里面装有长长的蜡烛。这样，当它们穿街而过的三个小时里，街道上满是"亮光，就像布满明亮星星的天空"。在这些行进的队伍中，自行鞭笞赎罪的宗教信仰者们徒步走着，他们头被蒙住，后背裸露

* 圣星期四，即濯足节，复活节前的星期四，纪念耶稣在受难前夕最后晚餐上为十二使徒洗脚及给他们持守互爱的诫命从而创立圣餐礼。

着，亮出身子上的鞭痕。“圣彼得大教堂”中，巨大的十字架在装饰灯光的照耀下闪烁着，镶嵌在它四周的华丽夺目的小玻璃灯，宛如闪烁的珍珠。[82]

1591年那天夜晚，在一时冲动之下，利玛窦拿出一张圣母玛利亚的油画，这是不久前由一位菲律宾人寄给他的。他把画像挂在韶州那小教堂中祭坛的上方，然后，他把能够找到的所有蜡烛拿出来，搬出各种大大小小的灯笼，还把所有能反光的玻璃制品取出来，他把灯笼沿着所有的墙壁挂起来，随后，把这些反光玻璃放在神坛圣母像的两侧。当这些灯笼全部被点亮以后，许多中国人聚拢过来。一开始他们只是感到好奇，接着是嘲笑，到后来，开始投掷起石块来。在灯光闪烁中，这群人把利玛窦仆人们的衣服从后面撕破，因为他们试图把这群中国观众赶跑；在灯光闪烁中，利玛窦跑出去试图援救自己的仆人，但面对着这群人不可动摇的敌对行为，他退回到自己的教堂。此时，灯光依旧闪烁着，在宁静的韶州城的夜晚，在他们住地的小小角落里，在圣母玛利亚的图像周围闪烁着。直至这些灯油与蜡烛烧尽，或者，最后被利玛窦一一吹灭。[83]

利玛窦把汉字“好”选作存放在他记忆之宫接待厅中的第四个形象。他把这个字从中间垂直分成两部分，形成两个新的表意汉字，一个表示“女人”，另一个表示“孩子”。

为了创造他所追求的“好”的形象，他将这两个因素整合成一种一个女仆怀抱一个小孩的合成形象。他通过强调她的年轻，并将她的头发描述为中国家庭中年轻女佣所特有的在头上打两个发结的形状，明确地表示她是一个女佣。他还注明，她正在与自己怀抱中的婴儿玩耍。[84]

他选取了怀抱婴儿的青年女佣这个记忆形象，并把她安置

在接待厅的最后一个空角——西南角。她对面是相互揪斗的两个武士；她的斜对角是个回回女子；她左边是个农民，一个期待着收割谷物的人，他代表"利"。



他也选了一幅怀抱一个婴儿的女子画像，作为送给程大约安插在《程氏墨苑》中的第四幅插图。这是一幅圣母玛利亚怀抱圣婴耶稣的画像，由日本耶稣会士神父们印制而成。这幅画的原作挂在塞维利亚大教堂旁边的附属教堂里，由威尔克斯绘制。画中，圣母玛利亚左手抱着婴儿，右手拿着一束玫瑰。耶稣左手拿着一串葡萄，膝上放着一只金翅雀，鸟儿的翅膀伸开，象征着他最终在十字架受难死亡。他右手高举着祝福。戴着头巾的圣母玛利亚的头上方，三位天使捧着一顶金冠，在她的头巾的小花环上用拉丁文刻着这样几个字："万福玛利亚，满被圣宠者。"[8]



利玛窦为其余三幅插图撰写了图注。但却未给这幅画像撰写任何说明，他仅在这幅画像的上方写了“天主”两个字。

他叫人把原画家为这幅画撰写的铭文复制在画的下边。铭文记述道，这幅画是为了纪念西班牙卡斯蒂利亚（Castilla）王国国王费迪南德三世夺取塞维利亚的事件。此后，塞维利亚成为代表西班牙海外帝国的声名和财富的城市，也成为从美洲新大陆源源不断地涌入的大批银块的卸货地。[88]画像右下角有一则注释，注明这个特殊的版本是于1597年在日本翻印的。对于任何一位在远东的天主教徒来说，这幅画像也应当使他们回忆起，就在1597年这一年，在狂怒的丰臣秀吉将军的命令下，二十六名基督信徒被残酷地钉死在长崎城外的十字架上。

程大约的那些手工艺者在把这幅日本原版画复制为木刻版本的工作中，干得相当出色，他们确实是依据利玛窦的要求来复制的。他们给耶稣的膝上放了这只金翅雀，而在日本的原版画中，却看不出这只金翅雀来。在交谈中，就像在记忆中那样，如果能正确地加以解释，这只金翅雀与这串葡萄一起能够产生一种对更为深奥的神秘的思考。也许，是由雕刻时的错误，而不是利玛窦的指示，刻在玛利亚光环中的拉丁文中出现了一个错误，原版中“万福玛利亚，满被圣宠者”的拉丁文是“Ave Maria Gratia Plena”，而利玛窦所刻的图像中却被雕刻为“Ave Maria Gratia Lena”。“Plena”是个形容词，其意义为“充满的”；而“Lena”则是表示女性的名词，意为一位有诱惑力、迷人的女子。即使利玛窦确实注意到了这个错误，但他却未加以纠正。

注释：

① 引用部分见 *OS*，第 245 页。有关科斯塔的经历，见 Tacchi Venturi 在 *OS*，第 119 页注释 1 上的评论。利玛窦在这里写成 Nicola Bencivenni，但在以前的一封信中写对了。见 *OS*，第 122 页。

② Beisse 之 *Verehrung Marias*，第 424—28、435—37 页，塔索(Tasso)所写的一首歌颂神龛的诗见上书，第 440—42 页；罗耀拉的依纳爵：《神操》普尔译，第 103 行。

③ Montaigne, *Journal of Voyage*, pp. 258—60。

④ Beisse 之 *Verehrung Marias*，第 483 页，提到了 Adam von Einsiedeln 1574 年的访问，上书第 484 页第 2 行提到了一些早期马切拉塔的作品。蒙田的《游记》第 261 页讨论了其在旅行途中遇到的 Michel Marteau 的疗法对他的效果。

⑤ 有关圣·玛利亚的奇迹和教堂的论述见 Gentili 和 Adversi 之 La Religione 一书的第 43 页(目录见第 105)。有关其他 20 个教堂的名字和地址，见 *Storia di Macerata*, vol. 5，图版 5，对面页 312，Macerata alla fine del secolo XVI。马切拉塔对玛利亚的崇敬的背景在同一卷中第 247—93 页和 Mons Elio Gallegati 的两篇文章 Note sulla Devozione Mariana nel Basso Medioevo 中可以发现。对早期马切拉塔宗教艺术保藏的有价值的介绍见马切拉塔旅行者董事会出版物 *Pittura nel Maceratese dal Duecento al Tardo Gotico* (Macerata; Ente Provinciale per il Turismo, 1971)。

⑥ 依纳爵：《神操》第 63，三重对话。

⑦ 引自 Charles Conway 之 *Vita Christi*，第 3 页(略有改动)。

⑧ 见 *OS*，第 99 和 115 页，有关其他孩子见 Adversi 之 Ricci，第 357—58 页。

⑨ *OS*，第 96、113、122、218、278、374 页。一个例外是他听到父亲并未去世时，于 1605 年 5 月 10 日给他所写的一封措辞尖锐的信。见 *OS*，第

268 页。

⑩ *OS*,第 97 页,1592 年 11 月 12 日给他父亲的信。

⑪ Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù*, 2/15(围攻);16—17(药物治疗),21(景色)。

⑫ 依纳爵给他的姐姐写信并拜访她的事同上书第 22—24 页。利玛窦卧床不起后作弥撒的事在他 1592 年 11 月 12 日写给其父的信中提到。见 *OS*,第 97 页。有关在澳门的药物治疗以及以后致残的事,见 *FR*,1/321—23。Michel de Montaigne 在 *Oeuvres Complètes*,第 3 卷第 11 章就腿跛有一篇非常突出的文章:Des Boyteux。这篇文章构成了 Natalie Davis 所著的 *Return of Martin Guerre* 一书中一个重要章节的核心。

⑬《地狱篇》,第 1 部分,第 28—30 行,引自 John Freccero 所著 Dante's Firm Foot 一书第 250 页,对其解释见同书,第 252—55 页。*FR*,1/321、325 记述了疼痛反复发作的原因。

⑭ 这里只是 Martin 所著 *Roma Sancta* 一书第 29—38 页中的一小部分。

⑮ 同上,第 39—40 页,按现代语言进行拼写,见第 48 页。

⑯ 利玛窦自己的圣物见 *FR*,2/121、116 n. 7;给其他人的礼物和卢克·李的绘画见 *FR*,2/481—82、1/261。

⑰ Villaret, "Les premières origines," pp. 28—37,44—49。

⑱ Gentili and Adversi, "La Religione," p. 43。

⑲ Miller, "Marianischen Kongregationen," p. 253, *FR*, 2/552 n. 3; Ganss, "Chrisrian Life Communities,"p. 48。

⑳ 源自 Martin 所著 *Roma Sancta* 一书第 206—9 页的事例。

㉑ Miller, "Marianischen Kongregationen," p. 257; Villaret, *Les Congrégations*, pp. 41—45。

㉒ *Doc. Ind*, 11/368, Villaret, *Congrégations* pp. 43 and 478, and Villaret, "Premières origines," p. 35。至于其他在孟加拉的组织见 Correia-Afonso, "Akbar and the Jesuits",第 62 页。又见 Boxer 之 *South China*,第 53 页,Gaspal de Cruz 列举了其他宗教组织在传播圣母玛利亚方

面所取得的成绩。

㉓ *FR*,1/160,166;Margiotti,"Congregazioni",18/256。

㉔ Hicks,"English College", p. 25;Mullan and Beringer, *Sodality*, doc. 5,Ganss,"Christian Life Communities", pp. 46—47。

㉕ Mullan and Beringer 之 *Sodality*,第 26 页,各处。在 1587 年 6 月 16 日的一封信中,阿夸维瓦提到了禁止妇女成为会员的理由。正是基于这一点,兰克(Ranke)断定在阿夸维瓦廉和的外表和和蔼可亲的行为方式后面是一个非常难以通融的人(见兰克,*History of the Popes*,第 198 页)。

㉖ *FR*,2/482, Margiotti,"Congregazioni", pp. 132—33。

㉗ Xu in *FR*, 2/361; Li, *FR*, 2/544 nn. 1 and 3。

㉘ 早期的谣言见 Hicks 之 English College,第 3—4 页;附生组织见 Villaret 之 *Les Congrégations*,第 417—19 页。

㉙ *FR*,第 1/328—30;Pfister,第 45 页。有关彼得里斯去世的确切日期为 1593 年 11 月(而不是利玛窦所写的 1594 年),见 d'Elia, *FR*,1/328 n. 1. Ibid.,第 328 页,利玛窦说彼得里斯上大学时像一个"小孩",由此可以推断在 1577 年以前他就在那里,那时他可能是 15 岁。

㉚ Ignatius of Loyola 之 *Exercitia Spiritualia*,第 62—64 页,特别是注释 17。关于 Acquaviva,见 Villaret 之 *Les Congrégations*,第 78—79 页。

㉛ Guibert, *Jesuits*, pp. 137 and 37。

㉜ 有关利玛窦和他的图画,见 *FR*,1/188、189、193 以及图版 14、15,对面页 2/126、128。注意兰克对阿夸维瓦的评论:"这位年轻人以巨大的热情依附于他。"(*History of the Popes*,第 198 页)

㉝ Mozambique, Gomes, *Tragic History of the Sea*, 1589—1622, tr. Boxer, pp. 186,271;Akbar, *OS*, p. 5;*FR*,1/153 nn. 1 and 5 on Macao churches。

㉞ 王泮的要求,见 *FR*, 1/188 n. 2、1/193。

㉟ 谢肇淛:《五杂俎》,第 120 页。

㊱ 利玛窦论混乱,见 *FR*,1/194。又见同书,1/194 n. 2 论张耕(Chang Keng,见杰出的中国人第 99 页)和 *FR*,2/85n. 有关南京的情况。

㊲ *OS*,第 60 页,1585 年 10 月 20 日的信。要对此持比较全面的看法,请参考 O'Malley 之 *Praise and Blame*,第 140 页。当时,即使是西斯廷教堂也没有耶稣受难像。

㊳ 绘画,见 *FR*,1/232、2/4、2/29,再版,2/330。

㊴ *FR*,2/110 关于马堂;*FR*,2/123 n. 5 关于礼物;2/125 关于皇后。

㊵ *FR*,2/115,reading "*fattaccio*" for Ricci's "*fatticio*"。

㊶ 同上, 2/116, 118。

㊷ 有关小纪念章见 *FR*,1/302;有关印刷品,见 *FR*,2/461、512,有关教堂屋顶,见 1/200n.;有关隐藏见 2/455。Bettray 在 *Akkomodationsmethode* 一书第 365—82 页也对当时十字架的作用进行了详细的论述。

㊸ 寻找画匠,*OS*,第 159、254 页;Cattaneo Madonna, *FR*, 2/247,关于祭坛,*FR*,2/330;皈依者自己的肖像,2/339,驱魔,2/335。

㊹ 同上, 2/349。

㊺ 同上, 2/105 n. 6。画家的名字叫 Emmanuel Pereira (*FR*, 2/9 n. 7),是一位 1575 年出生于澳门的中国人,后来在南京当见习修士。

㊻ *FR*, 2/335—34, Dehergne, *Répertoire*, p. 257。

㊼ *FR*, 1/318 and 319。

㊽ 有关 40 达克特,见 *FR*, 2/349—50,有关室内熔炉见 2/480,有关老人见 78、2/248。

㊾ 有关"战利品",见 *FR*, 2/94,绘画见 *OS*,第 63 页和 *FR*,2/330,有关画家全集,见 2/261,有关瞿汝夔见 *FR*, 2/342, *OS*,第 269 也,有关书籍的"特别精微之处"及李贽见 *FR*, 1/69 n. 2 和 2/261。

㊿ *FR*, 2/345. Trigault, tr. Gallagher,第 470 页,改变了这段话的意义,降低了瞿对圣母玛利亚的祈祷的意义。

(51) *PR*, 2/341 and 342。

(52) 有关佛教的著作见俞春方:《中国佛教的复兴》(Yü Chun-fang, *Renewal of Buddhism in China*)和 Geiss 之 Peking,第 40 页,有关卢克·李对佛的崇敬见 *FR*,2/481;当他改信基督教时,他的同伴企图以受贿罪起诉他。

㊸ 焚烧见 *FR*，2/245，与圣母玛利亚混淆见 2/398 n. 3。沈德符：《万历野获编》，第 785 页记载：利玛窦尽管在争论时态度还算公平，但反佛教的态度十分坚决。

㊹ 关于 Xavier，见 Cros 之 Saint François，2/28；关于利玛窦，见 *OS*，第 55 页，*FR*，1/314—15、357。

㊺ 利玛窦的节食，见 *FR*，2/535 n. 1，有关话题见利玛窦：《天主实义》，第 510，514 页。*Lettres Edifiantes*，第 273—75 页。他反佛教的论述 Bettray 在 *Akkomodationsmethode* 一书中第 256—66 页进行了概括。

㊻《三字经》正规版本的第 13 和 14 句。

㊼ 基本论点见利玛窦：《天主实义》，第 492—93 页，*Lettres Edifiantes*，第 255—56 页，低等级如毕达哥拉斯，见 *OS*，第 57 页，1585 年 10 月 20 日给阿夸维瓦的信；有关屠杀婴儿的论述见 *FR*，1/99。对各种《天主实义》的版本和前言的考察见方豪《天主实义之改窜》(Fang Hao in his "Tianzhu shiyi zhi gaicuan")。

㊽ 利玛窦：《天主实义》，第 495—507 页。*Lettres Edifiantes*，第 258—70 页。

㊾ 利玛窦：《畸人十篇》，第 6 章。

㊿ Lancashire 之 Buddhist Reaction，第 83—85 页(using the spelling Yü Shun-his)：最初的信件见利玛窦《边学一读》，第 637—50 页(佛教尽管到那时已有两千年，在中国直到公元 5 世纪才广为流行)。

61 引语，见 *OS*，第 360 页。利玛窦其他的更为简短的类似批评，见 *OS*，第 277、345 页。

62 引自 Yü 所著 *Renewal* 一书第 88—89 页。有关早期信件，见 Lancashire 之 Buddhist Reaction，第 86 页。

63 *FR*，2/180—81。

64 *FR*，2/75—79，三淮传记，见 2/75 n. 5。

65 第一次聚会见 *FR*，2/66—68；此时李与焦竑在一起。有关诗歌和李贽与利玛窦的关系的开拓性的著作见 Otto Franke 的《李贽与利玛窦》(Li Tschi und Matteo Ricci)。第 14—17 页有他对这首诗歌的解释和翻译。

这首诗在李贽《焚书》的第 247 页。现今对李贽的研究新成果很多，在此我不再重述。*DMB*，第 807—18 页有一个简要的传记。李贽与当时占主导地位的哲学学派的关系在 W. T. de Bary 所编辑的《明朝时期的思想中的自我与社会》(*Self and Society in Ming Thought*, Columbia University Press, 1970)一书中第 188—225 页进行了讨论。李贽在经济和政治层面的地位在程培凯《现实与想像》一书中进行了探讨。

⑯ 李贽给一位不知姓名的朋友的信，见李贽《续焚书》，第 35 页。翻译的部分见 *DMB*，第 1 140 页。

⑰ *FR*, 2/104—5。可能是李贽极端的宽容性使他接近利玛窦，就如李贽写道："那些讨论三纲(Three Teachings)的人不能以一种狭隘的心态去讨论他们。"(Berling 之 *Syncretic Religion*，第 53 页)

⑱ 洪明水《袁宏涛》，第 214—16 页对这个知识群体有详细的介绍。

⑲ *FR*, 2/106。

⑳ 翻译，见 *DMB*，第 814 页。

㉑ *FR*, 2/184—86。

㉒ *DMB*, p. 444。

㉓ 利玛窦如是说，见《畸人十篇》1/9(重印本第 133 页)。有关同样文字在早期的著作中出现的情况，比较：《天主实义》第 422 页与《畸人十篇》，重印本第 125—26 页。

㉔ 将利玛窦的《畸人十篇》第 125—26 与《天主实义》第 422—23 页相比较，惟一的变化是后者的"九足人"变为前者的"七足人"。*Lettres*，第 189—90 页值得相信。在 *True Meaning* 一书这段话作为一个学说整体所占的地位可以通过约翰·杨的《儒教和天主教》一书第 28—39 页进行探索。详细的注释见胡国桢《简介天主实义》，第 255—60 页。胡和道格拉斯·兰卡夏正在准备将整本《天主实义》翻译成英文。

㉕ Conway 之 *Vita Christi*，第 83、90 页；在文艺复兴时期的神学中，有关化身的力量见 O'Malley 之 *Praise and Blame*，第 140—42 页。

㉖ Conway 之 *Vita Christi*，第 83 页，关于修士。利玛窦很少有时间进行冥思的事实为他的老师们所接受和理解。他们认为尽管有些冥思很有

必要，但在冥思上花功夫太多在耶稣会会士十分忙碌的行动生活中没有必要。正如他们所说的那样：*Vita mixta，tanto nobilior est et utilior*。见 Iparraguirre 之 Para la historia de la oración，第 83、124 页。

⑦ Ignatius of Loyola，*Spiritual Exercises*，tr. Puhl，p. 52，nos. 111—14。Barthes 对这段话的评论很仔细，见 *Sade，Fourier，Lloyola*，第 64 页。

⑱ Ignatius of Loyola，*Exercitia Spiritualia*（Madrid，1919），annotated ed.，pp. 65—66 for parallel textual examples. 有关伪马太婴幼儿福音，见 *New Testament Apocrypha*，ed. Wilson and Schneemelcher，1/406—8。

⑲ Ignatius，*Exercitia Spiritualia*（Madrid，1919），[对礼拜程序中的问题的进一步说明]，第 109 页，注释 17。Ludolfus，*Vita*，ed. Bolard，p. 39（pt. 1，ch. 9），quotes Chrysostum。有关其他的对"如耶稣诞生的助产妇那样真伪不明的事情"的批评，见 Baxandall 之 *Painting and Experience*，第 43 页。

⑳ *FR*，1/87。

㉑ Montaigne，*Journal of Voyage*，p. 237。

㉒ Martin，*Roma Sancta*，pp. 90—91。

㉓ 在 *FR*，1/305 中利玛窦叙述了这次事件。有关阿尔梅达不在的原因，见上书，又见 Dehergne 之 *Répertoire*，第 8 页；有关蜡和灯是关键礼物，见 *FR*，1/195、2/482。

㉔ 利玛窦《记法》，第 5 页（再版，第 17 页）。

㉕ 利玛窦：《利玛窦题宝像图》，第 66 页。Berthold Laufer 在 1910 年认定威尔克斯的绘画原属于塞维利亚，并将其成果发表于 *Christian Art in China* 一书的第 110—11 页，但仍有许多问题尚待解决。这幅绘画作品通过其说明文字似乎明显属于威尔克斯。路易斯·阿尔文的《威尔克斯绘画作品目录》（*Catalogue raisonné de l'oeuvre des trois frères Jean，Jérome et Antoine Wierix*，Brussels，1866）第 98 页威尔克斯第 546 幅画就是这幅。但利玛窦和日本人的说法只是部分地赞成这幅画属于威尔克斯（见

Mauquoy-Hendrickx, *Les Estampes de Wierix*, 1/114)或者属于塞维利亚(见 C. R. Post, *A History of Spanish Painting* [Harvard University Press, 1930], 3/298)。日本学者长山多歧断定该画出自日本长崎。而不同意来自中国的说法;另一位日本学者西村桢也持相同的看法。但两位学者都不能提供传播链之间的联系点。使问题更趋复杂难解的是,北京珍稀古籍图书馆(其中图书的微缩胶卷在哈佛和耶鲁大学图书馆都有)中的程大约的《程氏墨苑》一书上的绘画复制品图画完全没有了,很明显是被人剪去了。这一点从上书卷 6 下第 43 页不整齐的页边就可以看出来。玛利亚的画像应该处于罗得和所多玛城画像的对面,就像伊玛斯(Emmaus)在波浪上处于彼得的对立面一样。(同上第 38 页上和下),从这卷的目录可以看出玛利亚的画像应该在那里(但在目录页上又印成第 12 卷,使人感到混乱不堪),那里,只有一幅孤零零的图,没有像前三幅画是图文结合那样附有说明的文字。因此,我(——作者)只采用利玛窦的《利玛窦提宝像图》一书的说法。

㊱ 有关当时塞维利亚在海外贸易中的作用的极为详细的叙述,见 Huguette and Pierre Chaunu 所著 *Serille et l'Atlantique* (1504—1650), 8 vols., Paris, 1955,尤其是第 3 卷:Le trafic de 1561 à 1595。

记忆之宫的秘密

第九章

利玛窦脚穿绣花鞋，伫立在“记忆之宫”的门口。他的脚，多年前在翻窗时受了伤，现在正向他袭来阵阵钻心般痛楚。

利玛窦的思绪飞扬，自由驰骋。眼前也随之隐约掠过一堵堵墙壁，一道道廊柱，一个个回廊，一扇扇木雕大门，在这些墙壁、廊柱、回廊、大门的后面，则存放着源于他的书籍、阅历以及信仰的记忆形象。

他仿佛又看到了怒发冲冠的太监马堂夺走他的木刻十字架，上面钉有鲜血淋漓的耶稣。他仿佛又听到了人们呼叫示警，狂风咆哮肆虐颠覆了船只，把他和若昂·巴达拉斯全都抛入了

赣江。他仿佛又闻到了缭绕在三联式的耶稣圣像周围的袅袅香烟，那是他怀着崇敬的心情放置在句容那座美丽花园中的异教神坛之上的。他仿佛又尝到了肇庆城郊贫苦农民为他准备的粗茶淡饭。他仿佛又感受到了弗朗切斯科·德彼得里斯临终时，双臂紧搂他的脖子，与他贴额相亲的那种难舍之情。

进而，他来到了自己从未遨游过的思想领域，但又无法确定归途的难易程度，以及是否应当选择返回。在给校友朱利奥·富利加蒂的信中，利玛窦引用了一句他们曾一起学过的诗句“下地狱的路好走，可还得顺原路返回到高高的天国”。这是维吉尔的诗，出自《埃涅伊特》(*Aeneid*)* 第六卷。由于匆忙，他稍稍缩减了一些，并援引了记忆中他孩提时代曾吟唱过的诗句：

> 通向地狱的下坡路容易走。
> 黑色的狄斯**的门日夜大开。
> 还得顺原路返回高高的天国，
> 有困难，也有辛劳。[1]

这是当埃涅阿斯(Aeneas)希望能允许他下到地狱去探寻他死去的父亲时，库迈的西比尔***对他的告诫。

那几幅宗教插图无不轮廓鲜明：使徒彼得在波涛中拼命挣扎；两名使徒在前往以马忤斯途中；罪恶之城所多玛的人们受到天罚在地上痛苦地打滚。接待厅里，那些个记忆形象各就各位：格斗中的武士，回回女子，代表着“利”字的农民等。

---

* 古罗马诗人维吉尔用拉丁文写的一部史诗，共分十二卷，叙述埃涅阿斯在特洛伊陷落后的经历。

** 狄斯(Dis)：冥王。

*** 库迈的西比尔(Cumaean Sybil)：常见的写法为“sibyl”，古罗马传说中的库迈城著名女预言家。古代世界许多地方都有西比尔的传说。

他记述道，“通常，生活在后世的人们无法理解这个世界的伟大创举或事业有其根源可寻。我时刻在寻找产生这一现象的原因所在，结果发现答案就是，世上的万事万物（包括最终获得极大成功的事物）在萌芽状态时外观都十分渺小和难以辨认，人们很难相信它们会最终发展成为标志着伟大时代的伟大事物”。[2]

蓄着浓密大胡子、身穿紫色镶蓝丝绸长袍的利玛窦就这样伫立在寂静无声的记忆之宫的大门口。他的身后站立着两个怀抱婴儿的女子。其中一个穿着飘逸精美的绣花长裙，头上和肩上围着一条平滑的披巾，手上拿着一枝玫瑰。另一个则女仆装束，身着朴素的长袍，头梳双髻，既表示她的年轻，又表示了她的低微身份。

“虽然，我年纪还轻”，利玛窦写信给他的朋友——基督教世界扩展编年史作家吉安·彼得罗·马费伊说，“可我早已具有许多老年人的特征，总是喜欢颂扬那逝去的年代”。[3]

两个婴儿瞅着他，一个举起小小的右手仿佛在祈福，另一个则伸出双臂玩耍着。静谧的空气之中，隐隐约约地传来北京城大街小巷杂乱无序的喧嚣之声。

利玛窦关闭了记忆之宫的大门。

注释：

① *OS*，第214页，1596年10月12日信件，鉴定为宛杜里(Tacchi Venturi)的引语。这个译本是Robert Fitzgerald的 *The Aeneid* (Random House，1983)，第164页。

② *FR*，1/5。这是利玛窦在其著作 *Historia* 之导言中开端的句子。

③ OS，第26页，1581年12月1日信件："*mas ja em mansebo tenho a naturesa dos velhos que sempre louvo o tempo passado*"。*Mansebo* 为年轻之意，现代标准的。

利玛窦：大事年表

1552年10月6日	出生于意大利教皇治下的马切拉塔
1561年	开始在马切拉塔的耶稣会学校读书
1568年	到罗马学习法律
1571年8月15日	作为耶稣会见习修士进入罗马圣安德鲁的奎里纳尔教堂
1572—1573年	在佛罗伦萨的耶稣会学院学习
1573年9月至1577年5月	在罗马耶稣会学院学习
1577年夏	去葡萄牙的科英布拉学习葡萄牙语
1578年3月	拜谒国王塞巴斯蒂安(Sebastian)
3月24日	搭乘"圣路易"号(St. Louis)离开里斯本
9月13日	抵达果阿。研究神学,教授拉丁语、希腊语
1580年	住在科钦,7月底受祝为神父
1581年	返回果阿
1582年4月26日	经海路离开果阿
6月	到达马六甲
8月7日	到达澳门
1583年9月10日	与罗明坚(Michele Ruggieri)一起寓居中国肇庆
1584年10月	有人在肇庆印刷了未经利玛窦授权的世界地图
1589年8月3日	被肇庆抱有敌意的官员驱逐出境
8月26日	移居韶州
1591年12月	开始草译中国典籍《四书》
1592年7月	韶州居所遇袭,伤脚
1594年11月	耶稣会士改穿中国文人的服饰
1595年4月18日	离开韶州去南京
5月中旬	船舶失事,巴拉达斯(Barradas)溺亡
6月28日	住在南昌
11月	撰写《交友论》(*Treatise on Friendship*)
1596年春	草拟《论记忆术》(*Treatise on Mnemonic Arts*)

1597 年 8 月	被任命为中国传教区会长
1598 年 9 月 7 日—11 月 5 日	首次到北京,但未被允许居住
1599 年 2 月 6 日	迁居南京
1600 年 11 月	太监马堂没收了耶稣受难十字架
1601 年 1 月 24 日	第二次进京
2 月	为宫廷撰写八首赞歌
5 月 28 日	被允许定居北京
1602 年 8 月	发行世界地图修订本
1603 年秋、冬	出版《天主实义》(*True Meaning of the Lord of Heaven*)
1604 年 8 月中旬	多种文字对照的普朗坦圣经运抵北京
1606 年 1 月	为程大约的《程氏墨苑》提供了四幅插图、注释
1607 年 5 月	出版欧几里得《几何原本》前六卷中译本
1608 年 1、2 月	出版《畸人十篇》(*Ten Discourses by a Paradoxical Man*)
秋、冬	开始撰写《利玛窦中国札记》
1609 年 9 月 8 日	在北京建立了第一所圣母玛利亚兄弟会
1610 年 5 月 11 日	在北京去世

缩略语

DMB: *Dictionary of Ming Biography*. L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang, eds. 2 vols. Columbia University Press, 1976.

Doc Ind: *Documenta Indica*. Joseph Wicki, S. J., ed. *Monumenta Missionum Societatis Jesu*, *Missiones Orientales*, vol. 10 (1575—1577), Rome, 1968; vol. 11 (1577—1580), Rome, 1970; vol. 12 (1580—1583), Rome, 1972.

FR: *Fonti Ricciane*. Pasquale M. D'Elia, S. J., ed. *Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. [The annotated version of Ricci's original manuscript of the *Historia*.] 3 vols. Rome, 1942—1949.

OS: The letters of Matteo Ricci, in *Opere Storiche*. Pietro Tacchi Venturi, S. J, ed. Vol. 2, *Le Lettere dalla China*. Macerata, 1913.

参考书目

Acquaviva, Claudio. *The Directory to the Spiritual Exercises* (1599), in *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*. Tr, W. H. Longridge. London: A. R. Mowbray, 1950, pp. 273—351.

—*Letters* (29 Sept. 1583), in *Renovation Reading*, pp. 47—69. Woodstock College, 1886.

—*Letters* (19 May 1586), in *Renovation Reading*, 78—95. Woodstock College, 1886.

—*Letters* (12 Jan. 1590), in *Lettres choisies des Généraux aux pèreset frères de la compagnie de Jésus*, vol. 1, pp. 109—13. Lyon, 1878.

—*Letters* (1 Aug. 1594), in *Lettres choisies des Généraux aux pères et frères de la compagnie de Jésus*, vol. 1, pp. 118—30. Lyon, 1878.

—*Letters* (14 Aug. 1601), in *Select Letters of Our Very Reverend Fathers General to the Fathers and Brothers of the Society of Jesus*, pp. 47—49. Woodstock College, 1900.

Ad Herennium. Tr. Harry Caplan, New York: Loeb Classical Library, 1968.

Adversi, Aldo. "Ricci, Matteo," in Vincenzo Brocco, comp., *Dizionario Bio—Bibliografico dei Maceratesi*, pp. 357—95, vol. 2 of *Storia di Macerata*, Macerata, 1972.

Agrippa, Cornelius, *Of the Vanitie and Uncertaintie of Artes and Sciences*. Tr. James Sanford, London: Henry Wykes, 1569.

Ancel René. "La disgrâce et le procès des Carafa, d'après des documents inédits (1559—1567)," Revue Bénédictine 24 (1907): 224—53, 479—509, 25 (1908): 94—224, 26 (1909): 52—80, 189—220, 301—24.

Angeles, F. Delor. "The Philippine Inquisition: A Survey," *Philippine Studies* 28 (1980): 253—83.

Aquinas, Thomas. *The Pocket Aquinas*. Ed. and intro. Vernon J.

Bourke. New York, 1960,

—, comp. *Catena Aurea: Commentary on the Four Gospels Collected out of the Works of the Fathers by S. Thomas Aquinas*. Tr. M. Pattison et al. 6 vols. Oxford: Parker, 1874.

Atwell, William S. "International Bullion Flows and the Chinese Economy circa 1530—1650," *Past and Present* 95 (1982): 68—90.

Augustine. *The Confessions of St. Augustine*. Tr. E. B. Pusey. London: Everyman's Library, 1957.

Azevedo, J. Lucio D'. *Historia dos Christãos Novos Portugueses*. Lisbon, 1921.

Bacon, Francis. *Selected Writtings*. Ed. Hugh G. Dick. New York: Modern Library, 1955

Baião, António *A Inquisicão de Goa*. 2 vols. Lisbon, 1930, 1945.

Barthes, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*. Tr. Richard Miller. New York, 1976.

Baxandall, Michael. *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Beckmann, Johannes. *China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden im* 16. *Jahrhundert*. Schöneck/Beckenried, Schwei, 1964.

Beissel, Stephan, S. J. *Geschichte der Verehrung Marias im* 16. *und* 17. *Jahrhundert*. Freiburg, 1910.

Bellay, Joachim Du. *Les Regrets et autres oeuvres poëtiques, suivis de Antiquitez de Rome*. Geneva: Droz, 1966.

Berling, Judith A. *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. New York: Columbia University Press, 1980.

Bernard, Henri, S. J. *Aus Portes de la Chine: Les Missionaires du Seizième Siècle*, 1514—1588. Tientsin, 1933.

—*La Découverte de Nestoriens Mongols aus Ordos et l'histoire ancienne du Christianisme en Extrême-Orient*. Tientsin, 1955.

—*Le Frère Bento de Goes chez les Musulmans de la Haute Asie* (1603—1651). Tientsin, 1934.

—*Le Père Matthieu Ricci et la Société Chinoise de son temps* (1552—1610). 2 vols. Tientsin, 1937.

—*Les Iles Philippines du Grand Archipel de la Chine: Un essai de la conquête spirituelle de l'Extrême-Orient*, 1571—1641. Tientsin, 1936.

—*Matteo Ricci's Scientific Contribution to China*. Tr. E. C. Werner. Peiping, 1935.

Bertuccioli, Giuliano. *A Florentine in Manila*. Manila: Philippine-Italian Association, 1979.

Bettray, Johannes, S. V. D. *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in China*. Rome: Analecta Gregoriana, 1955.

Boccaccio, Giovanni. *The Decameron*. Tr. G. H. McWilliam. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.

Bodenstedt, Mary Immaculate. *The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian*. Washington, D. C: Catholic University of America Press, 1944.

Bortone, Fernando, S. J. P. *Matteo Ricci S. J.: Il "Saggio d'Occidente."* Rome: Editori Pontifici, 1965.

Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Bovill, E. W. *The Battle of Alcazar: An Account of the Defeat of Don Sebastian of Portugal at El-Ksar el-Webir*. London: Batchworth, 1952.

Boxer, C. R. *The Christian Century in Japan*, 1549—1650. Berkeley: University of California Press, 1967.

—*Fidalgos in the Far East*, 1550—1770. London: Oxford University Press, 1968.

—"Macao as a Religious and Commercial Entrepôt in the Sixteenth

and Seventeenth Centuries," *Acta Asiatica* 26 (1974): 64—90.

—"Moçambique Island as a Way-station for Portuguese East-Indiamen", *Mariners Mirror* 48 (1962): 3—18.

—*Portuguese Society in the Tropics: The Municipal Councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda*, 1510—1800. Madison: University of Wisconsin Press, 1965.

—ed. *South China in the Sixteenth Century: Being the narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, O. P., Fr. Martín de Rada, O. E. S. A.* (1550—1575). London: Hakluyt Society, 1953.

—*The Great Ship from Amacon: Annals of Macao and the old Japan Trade*, 1555—1575. Lisbon, 1959.

Brading, D. A., and Harry E. Cross. "Colonial Silver Mining: Mexico and Peru," *Hispanic American Historical Review* 52 (1972): 545—79.

Braudel, Fernand. *The Wheels of Commerce (Civilization and Capitalism, 15th—18th Century*, vol. 2). Tr. Siân Reynolds. New York, 1982,

Brook, Timothy, "The Merchant Network in 16th Century China," *Journal of the Economic and Social History of Orient* 24:2 (May 1981): 165—214.

Brooks, Mary Elizabeth. *A King for Portugal: The Madrigal Conspiracy*, 1594—95. Madison and Milwaukee: University of Wisconsin Press, 1964.

Brown, L. W. *The Indian Christian of St. Thomas: An Account of the Ancient Syrians Church of Malabar*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Cambridge History of Islam. Ed. P. M. Holt, Ann Lambton, Bernard Lewis. Vol. 1A, *The Central Islamic Lands*; vol. 2A, *The Indian Sub-Continent*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Canisius, Peter. *Ane Cathechisme*, 1588. English Recusant Literature, vol. 32. Menston, Yorkshire: Scolar Press, 1970.

Carletti, Francesco. *My Voyage around the World: A 16th Century Florentine Merchant*. Tr. Herbert Weinstock. London: Methuen. 1963.

Carruthers Douglas. "The Great Desert Caravan Route, Aleppo to Basra," *Geographical Journal* 52 (July-December 1918): 157—84, map facing p. 204.

Castellani, Giuseppe, S. J. "La Tipografia del Collegio Romano," *Archivum Historicum Societatis Iesu* 2 (1933). 11—16.

Cervantes, Miguel. *Don Quixote*. Tr. J. M. Cohen. Penguin Books, 1982.

Chan, Albert, S. J. "Chinese-Philippine Relations in the Late Sixteenth century and to 1603," *Philippine Studies* 26 (1978). 51—82.

—*The Glory and Fall of the Ming Dynasty*. Norman: University of Oklahoma Press, 1982.

—"Peking at the Time of the Wanli Emperor (1572—1619)," in *Proceeding of the International Association of Historians of Asia*, Second Biennial Conference, Taipei, Taiwan, 1962, pp. 119—47.

Chaunu, Pierre. *Les Philippines et le Pacifique des Ibériques (XVIe, XVIIe, XVIIIe Sicèles)*, Paris: S. E. V. P. E. N., 1960.

Ch'en, Kenneth. "A Possible Source for Ricci's Notices on Regions near China," *T'ong Pao* 34 (1938): 179—90.

Cheng Dayue 程大约. *Chengshi moyuan* 程氏墨苑[The Ink Garden of Mr. Cheng]. 13+9 juan, 1609.

Cheng Pei-Kai, "Reality and Imagination: Li Chih and T'ang Hsien-tsu in Search of Authenticity." Ph. D. dissertation, Yale University, 1980.

Cicero, Tullius. *De Senectute*. Tr. W. A. Falconer. New York: Loeb Classical Library, 1923.

Cipolla, Carlo M., ed. *The Fontana Economic History of Europe: The Sixteeth and Seventeenth Century*. Glasgow: Collins, 1981.

Clair, Colin. *Christopher Plantin*. London: Cassell, 1960.

Clavivs, Christopher. *Astrolabium*. Rome: Bartholomo Grasso, 1593.

Clercq, Carlo De. "Les éditions bibliques, liturgiques et canoniques de Plantin," in *Gedenkboek der Plantin-Dagen*, pp. 283—318. Antwerp, 1956.

Conway, Charles Abbott, Jr, *The* Vita Christi *of Ludolph of Saxony and Late Medieval Devotion Centred on the Incarnation: A Descriptive Analysis*. Salzburg: Analecta Cartusiana, 1976.

Cooper, Michael, S. J. "The Mechanics of the Macao-Nagasaki Silk Trade," *Monumental Nipponica* 27 (1972): 423—33.

Correia-Afonso, John, S. J. *Jesuit Letters and Indian History*, 1542—1773, 2d ed. London: Oxford University Press, 1969.

—*Letters from the Mughal Court: The First Jesuit Mission to Akbar* (1580—1583). St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1981.

—"More about Akbar and the Jesuits," *Indica* 14:1 (March 1977): 57—62.

Costa, Anthony D'. *The Christianisation of the Goa Islands*, 1510—1567. Bombay, 1965.

Cooto, Diogo Do. *Decada Decima da Asia*. Lisbon, 1788.

Cronin, Vincent. *The Wise Man from the West*. London, 1955.

Cros, Joseph-Marie, *S. J. Saint Francois de Xavier, sa vie et ses lettres*. 2vol. Toulouse and Paris, 1900.

Culley, Thomas, S. J., and Clement McNaspy, S. J., "Music and the Early Jesuits (1540—1565)," *Archivum Historicum Societatis Iesu* 40 (1971): 213—45.

Cushner, Nicholas P. "Merchants and Missionaries: A Theologian's

View of Clerical Involvement in the Galleon Trade," *Hispanic American Historical Review* 47 (1967): 360—69.

Dainville, Francois DE, S. J. *La Géographie des humanistes*. Paris: Beauchesne, 1940.

—*L'Education des Jésuites (XVIe-XVIIIe siècles)*. Comp. Marie-Madeleine Compère Paris: Editions de Minuit, 1978.

Daniel, Norman P. *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1960.

Davis, Natalie Zemon. *The Return of Martin Guerre*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Dee, John. "Mathematical Praeface," in H. Billingsley, tr., *The Elements of Geometrie of the most auncient Philosopher Euclide of Megara*. London: John Daye, 1570.

Dehergne, Joseph, S. J. *Répertoire des Jésuites de Chine, de* 1552 *à* 1800. Rome and Paris, 1973.

—and Donald Leslie. *Juifs de Chine, à travers la correspondance inédite des Jésuites du dix-huitième siècle*. Rome and Paris, 1980.

D'elia, Pasquale M., S. J. *Fonti Ricciane*. See *FR*.

—"Further Notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*," *Monumenta Serica* 15:2 (1956). 356—77.

—*Il Mappamondo Cinese del P. Matteo Ricci S. I. (Terza Edizione, Pechino*, 1602) *Conservato presso la Biblioteca Vaticana*. Rome: Vatican Ciry, 1938.

—"Il trattato sull' Amicizia, Primo Libro Scritto in Cinese de Matteo Ricci S. I. (1595)," *Studia Missionalia* 7 (1952): 425—515.

—"Musica e canti Italiani a Pechino," *Revista degli Studi Orientali* 30 (1955): 131—45.

—"Presentazione della prima traduzione Cinese di Euclide," *Monumenta Serica* 15:1 (1956): 161—202.

Delumeau, Jean. *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVIe siècle*. 2 vols. Paris: E. de Boccard, 1957.

Dictionary of Mnemonics. London: Eyre Methuen, 1972.

Diffie, Balley W., and George D, Winius, *Foundations of the Portugueses Empire*, 1415—1580. Minneapolis. University of Minnesota Press, 1977.

DMB, *Dictionary of Ming Biography*. Ed. L. Carrington Goodrich and Chaoying Fang. 2 vols. New York: Columbia University Press, 1976.

Doc. Ind., *Documenta Indica*. Ed. Joseph Wicki, S. J. *Monumenta Missionum Societais Jesus*, *Missiones Orientales*, vol. 10 (1575—1577), Rome, 1968; vol. 11 (1577—1580), Rome, 1970; vol. 12 (1580—1583), Rome, 1972.

Duffy, James. *Shipwreck and Empire*, *Being and an Account of Portuguese Maritime Disasters in a Century of Decline*. Cambridge: Harvard University Press, 1955.

Dunne, George H., S. J. *Generation of Giants*, *The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*. London, 1962.

Duruy, George. *Le Cardinal Carlo Carafa* (1519—1561): *Etude sur le pontificat de Paul IV*. Paris: Hachette, 1882.

Duyvendak, J. J. L. "Review of Pasquale d'Elia, *Le Origini Dell' Arte Christiana Cinese* (1583—1640)," *T'oung Pao* 35 (1940): 385—98.

Elison, George. *Deus Destroyed*: *The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.

Eminent Chinese of the Ch'ing period. Ed. Arthur W. Hummel. 2 vols. Washington, D. C., 1944.

Epictetus. *Encheiridion*, in *The Discourses as Reported by Arrian*, *the Manual and Fragments*. Ed. and tr. W. A. Oldfather. 2 vols. New York: Loeb Classical Library, 1926.

Essen. L. Van Der. *Alexandre Farnèse*, *Price de Parme*. Vols. 3

and 4. Brussels, 1934—35.

Estoile, Pierre De L'. *The Paris of Henry of Navarre*. Ed. and tr. Nancy L. Roelker. Cambridge: Harvard University Press, 1958.

Fang Hao 方豪 "Li Madou Jiaoyou lun xinyan" 利玛窦教友论新研 [New Study of Ricci's Work on Friendship]. In *Fang Hao liushi ziding gao*, pp. 1847—70.

—*Liushi ziding gao* 六十自定稿 [Collected Essays at Sixty]. 2 vols. Taipei, 1969.

—"Notes on Matteo Ricci's *De Amicitia*," *Monumenta Serica* 14 (1940—55); 574—83.

—"Tianzhu shiyi zhi gaicuan" 天主实意之改窜 [Variant editions of the *True Doctrine of the Lord of Heaven*]. In *Fang Hao liushi ziding gao*, p. 1593—1603.

Fedrici, Cesare (Cesar Frederick). *Voyages and Travels* (1563—1581). In Hakluyt, *Second Volume*, pp. 339—375, and in Kerr, *General History*, vol. 7, pp. 142—211.

Fitch Ralph. "Journey to India over-land in 1583." In Kerr, *General History*, vol. 7, pp. 470—505.

—Letters. In Kerr, *General History*, vol. 7, pp. 513—515.

Fitzparick, Merrilyn. "Local Interests and the Anti-Pirate Administration in China's Southeast, 1555—1565," *Ch'ing-shih wen-t'i* 4: 2 (December 1979): 1—50.

Florus, Lucius Annaeus. *Epitome of Roma History*. Tr. E. S. Forster. New York: Loeb Classical Library, 1929.

Fok Kai Cheong. "The Macao Formula: A Study of Chinese Management of Westerners from the Mid-Sixteenth Century to the Opium War Period." Ph. D. dissertation, University of Hawaii, 1978.

Forke, A. "Ein islamitisches Traktat aus Turkistan. Chinesisch in Arabischer Schrift," *T'oung Pao*, n. s. 8 (1907): 1—76.

FR, *Fonti Ricciane*. Pasquale M. d'Elia, S. J., ed., *Storia dell' Intriduzione del Christianesimo in Cina*. [The annotated version of Ricci's original manuscript of the *Historia*.] 3 vols. Rome, 1942—49.

Fanke, Otto. "Li Tschi und Matteo Ricci." In *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1938, Phil-Hist, no. 5. Berlin, 1939.

Franken, Daniel. *L'Oeuvre gravédes van de Passe*. Amsterdam and Paris, 1881.

Freccero, John. "Dante's Firm Foot and the Journey without a Guide," *Harvand Theological Review* 52 (1959): 245—81.

Frois, Luis. *Tratado dos Embaixadores Japões que forão à Roma no anno de* 1582. Ed. J. A. Abranches Pinto, Yoshitomo Okamoto, and Henri Bernard, S. J. Tokyo: Sophia University, 1942.

Furber, Holden. *Rival Empires of Trade in the Orient*, 1600—1800. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976.

Ganss, George E., S. J. "The Christian Life Communities as Sprung from the Sodalities of Our Lady," *Studies in the Spirituality of Jesus*, 7: 2 (March 1975): 46—58.

—*Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 1954.

Geiss, James Peter. "Peking under the Ming (1368—1644)." Ph. D. dissertation, Princeton University, 1979.

Gentili Otello, and Aldo Adversi. "La Religione." In Aldo Adversi et al., eds., *Storia di Macerata*, vol. 5, pp. 5—107.

Giles, Lionel. "Translations from the Chinese World Map of Father Ricci," *Geographical Journal* 52 (July-December 1918): 367—85, and 53 (January-June 1919). 19—30.

Ginzburg, Carlo. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. Tr. John and Anne Tedeschi. Baltimore: Johns

Hopkins University Press, 1980.

Gomes De Brito, Bernado. *The Tragic History of the Sea*: 1559—1565. Ed and tr. C. R. Boxer. Cambridgr: Hakluyt Society, 1968.

—*The Tragic History of the Sea*: 1589—1622. Ed. and tr. C. R. Boxer. Cambridge: Hakluyt Society, 1959.

Gomez, Duarte. *Discursos sobre los comercios de las dos Indias*. Madrid, 1622.

Grataroli, Guglielmo (Medico Bergomante). *De Memoria Reparanda, Augenda, Servandaque, liber unus; De locali vel artificiosa memoria, liber alter*. Rome, 1555.

—*The Castel of Memorie*. Tr. William Fulwood. London: William How, 1575.

Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Greene, Thomas M. *The Light in Troy: Imitation and Discovery in Renaissance Poetry*. New Havent: Yale University Press, 1982.

Groto, Luigi. *Troffeo della Vittoria Sacra Ottenuta dalla Christianiss. Lega contra Turchi nell' anno MDLXXI*. Venice: Sigismondo Bordogna, 1572.

Gu Baogu 顾保鹄 (Ignatius Ku, S. J.) "Li Madou di zhongwen zhushu" 利玛窦的中文著述 [Matteo Ricci's Writings in Chinese]. In *Shenxue Lunji* (*Collectanea Theologica*), no. 56 (Summer 1983): 239—54.

Guibert, Joseph De, S. J. "Le Généralat de Claude Acquaviva (1581—1615)," *Archivum Historicum Societatis Iesu* 10 (1941): 59—93.

—*The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*. Tr. William J. Young, S. J. St. Louis: Institute of Jesuit Source, 1972.

Gujin tushu jicheng 古今图书集成, comp. Chen Menglei 陈梦雷 et al. 800 vols. Shanghai: Zhonghua shuju, 1934.

Gulik, Robert H. Van. *Erotic Colour Prints of the Ming Period*. 3 vols. Tokyo: privately printed, 1951.

Guo Tingxun 过庭训 comp. *Guochao jingsheng fenjun renwu kao* 国朝京省分郡人物考 [Biographies of Ming Dynasty Worthies]. 115 juan. Taiwan, 1971 reprint.

Hakluyt, Richard. *The Second Volume of the Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of English Nation*. London, 1599. *The Third and Last Volume ....* London, 1600.

Hanson, Carl A. *Economy and Society in Baroque Portugal*, 1668—1703. Minneapolis: Minnesota University Press, 1981.

Harris, George, S. J. "The Mission of Matteo Ricci, S. J.: A Case Study of an Effort at Guided Cultural Change in the Sixteenth Century," *Monumenta Serica* 25(1966): 1—168.

Heath, Thomas L. *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1926.

Heawood. E, "The Relationships of the Ricci Maps," *Geographical Journal* 50:4 (October 1917): 271—76.

Hersey, G. L. *Pythagorean Palaces: Magic and Architecture in the Italian Renaissance*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.

Hicks, Leo, S. J. "The English College, Rome and Vocations to the Society of Jesus, March, 1579-July, 1595," *Archivum Historicum Societatis Iesu* 3 (1934): 1—36.

Hillgarth, J. N. *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*. London: Oxford University Press, 1971.

Ho Peng-Yoke and Ang Tian-Se. "Chinese Astronomical Records on Comets and 'Guest Stars,'" *Oriens Extremus* 17 (1970): 63—99

Hodgson, Marshall G. *The Venture of Islam*, vol. 3, *The Gunpower Empires and Modern Times*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hoshi Ayao. "Transportation in the Ming Period," *Acta Asiatica* 38

(1980): 1—30.

Hu Guozhen 胡国桢 (Peter Hu), S. J. *Jianjie Tianzhu shiyi* 简介天主实义 [Topical Outline of the *True Meaning of the Lord of Heaven*]. *Shenxue lunji* (*Collectanea Theologica*), no. 56 (Summer 1983): 255—66.

Huang, Ray. *1587, A Year of No Significance: The Ming Dynasty in Decline*. New Haven: Yale University Press, 1981.

—"Military Expenditures in Sixteenth Century Ming China," *Oriens Extremus* 17 (1970): 39—62.

Hucker, Charles O. *The Censorial System of Ming China*. Stanford: Stanford University Press, 1966.

Hung Ming—shui. "Yüan Hung-tao and the Late Ming Literary and Intellectual Movement," Ph. D. dissertation, University of Wisconsin at Madison, 1974.

Hung Ye 洪业 (William Hung). "Kao Li Madou di shijie ditu" 考利玛窦的世界地图 [A Study of Ricci's World Map]. First published in *Yugong* 禹贡, April 11, 1936; reprinted in *Hung Yeh lunxue ji* 洪业论学集 [Collected Essays by William Hung], Peking, 1981, pp. 150—92.

Ignatius of Loyola. *The Constitutions of the Society of Jesus*. Translation and Commentary by George E. Ganss, S. J. St. Louis: Institute of Jesuit Source, 1970.

—*Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum directoria — ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta*. Madrid, 1919.

—*Exercitia Spiritualia: Textum Antiquissimorum nova editio lexicon textus hispani*. Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 100. Rome, 1969.

—*The Spiritual Exercises*. Tr. Thomas Corbishley, S. J. London: Burns & Oates, 1963.

—*The Spiritual Exercises*. Tr. Louis J. Puhl, S. J. Chicago: Loyola

University Press, 1952.

Iparraguirre, Ignacio, S. J. "Para la Historia de la Oración en el Collegio Romano durante la secunda mitad del siglo XVI," *Archivum Historicum Societatis Iesu* 15 (1946): 77—126.

Israeli, Raphael. *Muslims in China: A Study in Cultural Confrontation*. Copenhagen: Scandinavian Institute of Asian Studies, 1980.

Iwao Seiichi. "Japanese Foreign Trade in the 16th and 17th Centuries," *Acta Asiatica* 30 (1976): 1—18.

Jacobs, Hubert TH. TH. M., S. J., ed. *A Treatise on the Moluccas* (*c.* 1544). [Attr. to António Galvão]. St. Louis, Mo., 1971.

Jiangzhou zhi 绛州志 [Gazetteer of Jiangzhou, Shanxi]. 20 juan. 1766 ed.

Jiao Hong 焦竑 *Dan yuan ji* 澹园集 [Collected Writings]. Jinling congshu ed., 1916.

Jiaxing fuzhi 嘉兴府志 [Gazetteer of Jiaxing Prefecture]. 88 juan. (1879); Ch'eng-wen reprint, 1970.

Kerr, Robert, Comp. *General History and Collection of Voyages and Travels, Arranged in Systematic Order*, vol. 7. Edinburgh, 1812.

Kobata A[Tsushi]. "The Production and Uses of Gold and Silver in Sixteenth-and Seventeenth-century Japan," *Economic History Review*, 2d ser. 18 (1965). 245—66.

Ku, Joseph King-Hap. "HsüKuang-ch'i: Chinese Scientist and Christian (1562—1633)." Ph. D. thesis, St. John's University, New York, 1973.

Lach, Donald. *Asia in the Making of Europe*. Vol. 1 (in two books), *The Century* of *Discovery*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

Lancashire, D[ouglas]. "Buddhist Reaction to Christianity in Late

Ming China," *Journal of the Oriental Society of Australia* 6: 1, 2 (1968—69). 82—103.

Landes, David S. *Revolution in Time: Clocks and Making of the Modern World*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Laufer, Berthold. "Christian Art in China," *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, 1910, pp. 100—118 plus plates.

Li zhi 李贽. *Fenshu* 焚书, and *Xu fenshu* 续焚书. 2 vols. Peking, 1975.

Liebman, Seymour. "The Jews of Colonial Mexico," *Hispanic American Historican Review* 43 (1963): 95—108.

Lin Jinshui 林金水 "Li Madou zai Zhongguo di huodong yu yingxiang" [Matteo Ricci's Activities and Influence in China]. *Lishi yanjiu* 1983, issue 1: 25—36.

Linschoten, John Huighen von. "Report ... concerning the imprisonment of Newbery and Fitch." In Kerr, *General History*, vol. 7, pp. 515—20.

Lubac, Henri De. *La rencontre du Bouddisme et de l'Occident*. Paris: Aubier, 1952.

Ludolfus of Saxony. *The Hours of the Passion from The Life of Christ*. Tr. H. J. C[oleridge]. Quarterly Series, vol. 59. London: Burns & Oates, 1887.

—*Vita Jesu Christi*. Ed. A.-C. Bolard, L-M. Rigollot, and J. Carnandet. Paris and Rome, 1865.

Lull, Ramon. *Le Livre du Gentil et des trois Sages*. Ed. and part tr. Armand Llinarè, Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

Luther, Martin. *Letters of Spiritual Counsel*. Tr. and ed. Theodore Tappert. Library of Christian Classics, vol. 18. Philadelphia, 1955.

Lyra Graeca. Tr. J. M. Edmonds. New York: Loeb Classical Library, 1931.

Maffei, Gian Pietro. *L'Histoire des Indes Orientales et Occidentales*. Tr. M. M. D. P. Paris, 1665.

Margiotti, Fortunato, O. F. M. "Congregazioni laiche gesuitiche della antica missione cinese," *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft* 18. (1962): 255—74 and 19 (1963): 50—65.

—"Congregazioni Mariane della antica missione cinese." In Johann Specker and P. Walbert Bü hlmann, eds., Das Laieapostolat in den Missionen (Supplement 10 to the *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft*). Schöneck-Beckenried, Switzerland, 1961.

Martin, Gregory. *Roma Sancta* (1581). Ed. George Bruner Parks. Rome, 1969.

Mathew, C. P., and M. M. Thomas. *The Indian Churches of Saint Thomas*. Delhi, 1967.

Mauquoy-Hendrickx. *The estampes des Wierix conservées au cabinet des estampes de la bibliothè que royale Albert* 1[er]. 3 vols. Brussels. Bibliothèque Royale Albert 1[er], 1978.

Metlitzki, Dorothee. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven: Yale University Press, 1977.

Miller, Josef, S. J. "Die Marianischen Kongregarionen vor der Bulle 'Omnipotentis Dei': Ein Beitrag zu ihrer Charakteristik," *Archivum Historicum Societatis Iesu* 4 (1935). 252—67.

Millinger, James. "Ch'i Chi-kuang-A Military Official as Viewed by his Contemporary Civil Officials," *Oriens Extremus* 20 (1973): 103—17.

Mocquet, Jean. *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales*. Paris: Jean de Heuqueville, 1617.

Montaigne, Michel De. *Journal de Voyages en Italie, par la Suisse et l'Allemagne en* 1580 *et* 1581. Ed, Charles Dédéyan. Paris: Société des belles lettres, 1946.

Monumenta Paedagogica Societatis Iesu quae primam rationem

studiorum anno 1586 *editam praecessere*. Ed. Caecilius Gomes Rodeles et al. Madrid, 1901.

Moule, G. E. "The Obligations of China to Europe in the Matter of Physical Science Acknowledged by Eminent Chinese," *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, n. s. 7 (1871): 147—64.

Mulian, Elder, S. J., and Francis Beringer, S. J. *The Sodality of Our Lady Studies in the Documents*. New York, 1912.

Nadal, Jeronimo (Hieronymo Natali), *Adnotationes et Meditationes in Evangelia quae in sacrosancio toto anno leguntur*. Antwerp: Martinus Nutius, 1595.

—*Evangelicae Historiae Imagines, ex ordine Evangeliorum*. Antwerp, 1596.

Nagayama Tokihiko (Tokihide) 永山时英, Taigwai shiryō bizhutsu taikwan 对外史料美术大观。[An Album of Historical Materials Connected with Foreign Intercourse]. Nagasaki, 1919.

Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954—.

New Cambridge Modern History. Vol. 3, *The Counter-Reformation and the Price Revolution*, 1559—1610. Ed. R. B. Wernham. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Newbery, John, *Letters*, In Kerr, *General History*, vol. 7, pp. 505—13.

Nishimura Tei 西村贞 "'Nihon yasokaihan dōban seibo zu ni tsuite" 日本耶稣会板铜版圣母图にい就て[The Mother and Child (Etching) issued by the Society of Jesus of Japan]. *Bijutsu kenkyu* 美术研究, 69 (September 1937), 371—82.

O'Connell, Marvin, *The Counter Reformation*, 1559—1610. New York, 1974.

O'Malley, John W. *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c.* 1410—1521. Durham, N. C. : Duke University Press, 1979.

OS. The Letters of Matteo Ricci, in *Opere Storiche*. Ed. Pietro Tacchi Venturi, S. J. Vol. 2, *Le Lettere dalla China*. Macerata, 1913.

Pachtler, G. M. , S. J. *Ratio Studiorum et Institutiones Scholasticae Societatis Jesu*. Vol. 1, 1541—1599. Berlin, 1887.

Paci, Libero. "La Decadenza Religiosa e la Controriforma." In *Storia di Macerata*, vol. 5, pp. 108—246. Comune di Macerata, 1977.

—"Le Vicende Politiche." In *Storia di Macerata*, vol. 1, pp. 27—419. Comune di Macerata, 1971.

Palmer, Robert E. A. "Martial." In T. J. Luce, ed. , *Ancient Writers: Greece and Rome*. 2 vols. New York, 1982.

Panigarola, Fracesco. *Trattato della Memoria Locale*. Approx. 1572. MS no. 137 in Bibiloteca Communale, Macerata.

Parry, J. H. *The Age of Reconnaissance: Discovery, Exploration and Settlement*, 1450 to 1650. Berkeley: University of California Press, 1981.

Pastor, Ludwig, Freiherr von. *The History of the Popes from the Close of the Middle Ages*. Tr. Ralph Francis Kerr. Vol. 14, *Marcellus* II (1555) *and Paul* IV (1555—1559); vol. 18, *Pius* V (1566—1572). London: Kegan, Paul, 1924, 1929.

Pelliot, Paul. "Les Franciscains en Chine au XVI[e] et au XVII[e] siècle." *T'oung Pao*, n. s. 34 (1938): 191—222.

Pfister, Louis, S. J. *Notices Biographiques et Bibiographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine*, 1552—1773. *Variétés Sinologiques*, 59. 2 vols. Shanghai, 1932.

Phillips, Edward C. , S. J. "The Correspondence of Father Christopher Clavius S. I. preserved in the archives of the Pont. Gregorian

University," *Archivum Historicum Societatis* Iesu 8 (1939). 193—222.

Pillsbury, Barbara, "Muslim History in China: A 1300-year Chronology," *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* 3:2 (1981): 10—29.

Pinghu xianzhi 平湖县志 [Gazetteer of Pinghu County], 26 juan. 1886; reprint of 1975.

Pirri, Pietro, S. J. "Sultan Yahya e il P. Acquaviva," *Archivum Historicum Societatis Iesu* 13 (1944): 62—76.

Plancius, Petrus. *A Plaine and Full Description of Petrus Plancius his Universall Map*. Tr. M. Blundevile. London: John Windet, 1594.

Plantinn, Christophe. *Correspondance de Christophe Phantin*. Ed. J. DennceVols. 8 and 9. Antwerp, 1918.

Pliny. *Natural History*. Tr. H. Rackham. New York: Loeb Classical Library, 1942.

Ptak, Roderick. "The Demography of Old Macao, 1555—1640," in *Ming Studies*, 15 (Fall 1982): 27—35.

Pyrard De Laval, Franccis. *The Voyage of Franccis Pyrard Laval to the East Indies, the Maldives, the Moluccas and Brail* (1601—1611), Tr. Albert Gray and H. C. P. Bell. 2 vols. in 3. Hakluyt Society, 1888; reprinted New York: Burt Franklin, n. d.

Quintilian. *Institutio Oratoria*, vols. 4. Tr. H. E. Butler. New York: Leob Classical Library, 1936.

Rabelais, Francois. *The Histories of Gargantua and Pantagruel*. Tr. J. M. Cohen. Penguin Books, 1970.

Rahner, Hugo, S. J. *Ignatius the Theologian*. London: Chapman, 1968.

Ranke, Leopold. *The History of the Popes, Their Church and State, in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Tr. Walter Keating Kelly. New York: Colyer, 1845.

Renick, M. S. "Akbar's First Embassy to Goa: Its Diplomatic and Religious Aspects," *Indica* 7 (1970): 33—47.

Ricci, Matteo, S. J. Collected. See *OS*.

—*Ershiwu yan* 二十五言 [Twenty-five Sayings from Epictetus]. In *Tianxue chuhan*, vol. 1, pp. 331—49.

—*Historia*. See *FR*.

—*Jiaoyou lun* 交友论 [Treatise on Friendship]. In *Tianxue chuhan*, vol. 1, pp. 299—320.

—*Jifa* 记法 [Treatise on Mnemonic Arts], Revised Zhu Dinghan 朱鼎瀚, in Wu Xiangxiang ed. 吴相湘, *Tianzhujiao dongchuan wenxian* 天主教东传文献 [Source Materials on Christianity in Asia]. Taipei, 1964.

—*Jiren Shipian* 畸人十篇 (1608) [Ten Discourses by a Paradoxical Man]. In *Tianxue chuhan*, vol. 1, pp. 117—281.

—*Li Madou ti baoxiang tu* 利玛窦题宝像图 [Ricci's Commentaries on the Sacred Pictures]. 8+6 pp. In Tao Xiang 陶湘 ed., *Sheyuan mocui* 涉园墨萃(1929).

—Tianzhu shiyi 天主实义 [The True Meaning of the Lord of Heaven]. In Tiaxue chuhan, 4 vol. 1, pp, 351—635.

—*Tianzhu shiyi*, ch. 1, "The True Meaning of the Lord of Heaven." Tr. Douglas Lancashire. *China Mission Studies* (1550—1800) *Bulletin* 4 (1982): 1—11.

—*Entretiens d'un lettréchinois et d'un docteur européen, sur la vraie idée de Dieu.* (Anon. tr. into French of Tianzhu shiyi.) In *Lettres édifiantes et curieuses*, vol. 25, pp. 143—385. Toulouse, 1811.

—*Xiqin quyi bazhang* 西琴曲意八章 [Eight Songs for the Western Instruments]. In *Tianxue chuhan*, vol, 1, pp. 283—291.

—and Xu Guangqi. *Jihe yuanben* 几何原本, [The Elements of Euclid]. In *Tianxue chuhan*, vol. 4, pp. 1921—2522.

—and others. *Bianxue yidu* 辩学遗牍 [letters on Buddhism and

Christianity]. In *Tianxue chuhan*, vol. 2, pp. 637—87.

Romberch, Johann Host von. *Longestorium Artificiose Memorie*. Venice: Melchior Sessa, 1533.

Rooses, Max. *Christophe Plantin, Imprimeur Anversois*. Antwerp, 1883.

Roover, Rymond De. "The Business Organization of the Plantin Press in the Setting of Sixteenth Century Antwerp." In *Gedenkboek der Plantin-Dagen*, pp. 230—46. Antwerp, 1956.

Rossabi, Morris. "Muslim and Central Asian Revolts." In Jonathan Spence and John E. Wills, Jr., eds., *From Ming to Ch'ing*, New Haven: Yale University Press, 1979.

Rossi, Paolo. *Francis Bacon, from Magic to Science*. Tr. Sacha Rabinovitch. London, 1968.

Roth, Cecil. *The House of Nasi: Doña Gracia*. Philadelphia, 1948.

Sakamoto Mitsuru 坂本满. "Lepanto sentōzu byōbu ni tsuite." レパント战斗图屏风にっいこ (Screen painting of the battle of Lepanto — A Study of early Western style painting in Japan and its background in Europe). *Bijutsu kenkyu* 246 (May 1966): 30—44, plates 3—6.

Sassetti, Filippo. *Lettere edite e inedite*. Ed. Ettore Marcucci. Florence, 1855.

Schilling, Dorotheus, O. F. M. "Zur Geschichte des Martyrerberichtes des P. Luis Frois, S. I.," *Archivum Historicum Societatis Iesu* (1937). 107—13.

Schimberg, André. *L'Education Morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en France* (16e, 17e, 18e *siècles*). Paris, 1913.

Schurz, William Lytyle. *The Manila Galleon*. New York, 1939, 1959.

Schütte Josef Franz S. J. *Valignano's Mission Principles for Japan*. Tr. John J. Coyne, S. J. Vol, 1, *From His Appointment as Visitor until*

His First Departure from Japan (1573—1582), pt. I, *The Problem* (1573—1580). St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1980.

Schwickerath, Robert. *Jesuit Education, Its History and Principles, Viewed in the Light of Modern Educantional Problems*. St. Louis, 1903.

Seneca. *The Controversiae*. Tr. M. Winterbottom, New York: Loeb Classical Library, 1974.

Shaozhou fuzhi 韶州府志. [Gazetteer of Shaozhou Prefecture]. 40 juan (1874). 1966 reprint.

Shen Defu 沈德符. *Bizhou zhai yutan* 敝帚斋余谈 [Casual writings from the "Worn Brush" Studio]. 52 leaves, 1880.

—*Wanli yehubian* 万历野获编 [Gleanings from the Wanli Reign]. (34 ch. 1619) Peking reptint, 1959.

Smalley, Beryl. *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth century*. New York, 1960.

Smith, Vincent Edward. *St. Thomas on the Object of Geometry*. Milwaukee: Marquette University Press, 1954.

So, Kwan-wai. *Japanese Piracy in Ming China During the 16th Century*. Lansing: Michigan State University Press, 1975.

Soarez, Cypriano. *De Arte Rhetorica*. Paris, 1573.

Sorabji, Richard. *Aristotle on Memory*. London: Duckworth, 1972.

Spalatin, Chrisropher, S. J. "Matteo Ricci's Use of Epictetus' Encheiridion," *Gregorianum* 56:3 (1975): 551—57.

Spate, O. H. K. *The Spanish Lake*. Vol. 1 of The Pacific since Magellan. London: Croom Helm, 1979.

Stahl, William Harris, and Richard Johanson, with E. L Burge. Martianus Capella and the Seven Liberal Arts. 2 vols. Vol. 1, *The Quadrivium of Martianus Capella*; vol. 2, *The Marriage of Philŏlogy and Mercury*. New York: Columbia University Press, 1971, 1977.

Stevens, Thomas, "Voyage to Goa in 1579, in the Portuguese Fleet." In Kerr, *Genaral History*, vol 7, pp. 462—70.

Storia di Macerata [The History of Maccrata]. Eds. Aldo Adversi, Dante Cecchi, and Libero Paci. 5 vols. Comune di Macerata, 1971—77.

Tacchi Venturi, Pietro S. J.. *Opere Storiche*. See *OS*.

—*Storia della compagnia di Gesù in Italia*. 3 vols. Rome, 1922—38.

Takase Kōichirō. "Unauthorized Commercial Activities by Jesuit Missionaries in Japan," *Acta Asiatica* 30 (1976). 19—33.

Tao Gu 陶榖, *Qing yi lu* 清异录 [Collected Observations]. 2 juan. Xiyin gan congshu ed. , 1840.

Thiersant, P. Dabry De. *Le Mahométisme en Cjine et dans le Turkestan Oriental*. 2 vols. Paris, 1878.

Thomas, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. New York, 1974.

Thorndike, Lynn. *History of Magic and Experimental Science*. Vols. 5 and 6, *The Sixteenth Century*. New York: Columbia University Press, 1941.

Tianxue chuhan 天学初函 [Early writings on Christianity in China]. Ed. Li Zhizao 李之藻. Taipei, 1965 reprint in 6 vols.

Trigault, Nicola, S. J. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci*, 1583—1610. Tr. Louis J. Gallagher, S. J. New York, 1953.

Ubelhör, Monika. "Hsü Kuang-ch'i (1562—1633) und seine Einstellung zum Christentum," *Oriens Extremus* 15:2 (December 1968): 191—257 and 16:1 (June 1969): 41—74.

Verbeek, J. and Ilja M. Veldman, comps. *Hollstein's Dutch und Flemish Etchings, Engravings and Woodcuts, ca.* 1450—1700. Vol. 16, "De Passe (Continued)." Amsterdam: Van Gendt, 1974.

Villaret Emile, S. J. *Les Congrégations Mariales. Vol. l, Des origines à la suppression de la compagnie de Jésus* (1540—1773). Paris, 1947.

—"Les premières origines des Congrégations Mariales dans la compagnie de Jésus," *Archivum Historicum Societis Iesu* 6 (1937): 25—57.

Villoslada, Riccardo G. *Storia del Collgio Romano dal suo inizio* (1551) *alla soppressione della Compagnia di Gesù* (1773). Rome: Gregorian University, 1954.

Voet Leon. *The Golden Compasses: A History and Evaluation of the Printings and Publishing Activities of the Offician Plantiniana at Antwerp.* 2 vols. Amsterdam and London, 1969.

Walker, D. P. *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century.* London, 1972.

—*Spiritual and Demonic Magic, from Ficino Companella.* London: Warburg Institute, 1958.

—*Studies in Musical Science in the late Renaissance.* Leiden: Brill, 1978.

Wicki, Josef, S. J. "The Spanish Language in XVI-Century Portuguese India," *Indica* 14:1 (March 1977): 13—19.

Wieger, Léon S. J. "Notes sur la première catéchèe érite en chinois 1582—1584," *Archivum Historiicum Societatis Iesu* 1 (1932): 72—84.

Wilhelm, Richard. *The I Ching or Book of Changes.* Tr. Cary F. Baynes. Princeton: Princeton University Press, 1967.

Winn, James Anderson. *Unsuspected Eloquence: A History of the Relations Between Poetry and Music.* New Haven: Yale University Press, 1981.

Wright, A. D. *The Counter-Reformation: Catholic Europe and the Non-chiristian World.* New York, 1982.

Xie Zhaozhe (Hsieh Chao-che) 谢肇淛. *Wu za zu* 五杂俎 16 juan. 1795 ed., and Peking reprint, 1959.

Xu Shuofang 徐朔方 "Tang Xainzu he Li Ma Dou" 汤显祖和利玛窦 [Tang Xianzu and Matteo Ricci]. *Wenshi* 文史. 12 (September 1981): 273—81.

Yang Lien-sheng. "Historical Notes on the Chinese World Order," In John K. Fairbank, ed., *The Chinese World Order*. Cambridge: Harvard University, 1968.

Yates, Frances A. *The Art of Memory*. Penguin Books, 1969.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *Zakhor Jewish History and Jewish memory*. Seattle: University of Washington Press, 1982.

Yin falu 阴法鲁 "Li Madou yu Ouzhou jiaohui yinyue di dongchuan" 利玛窦与欧洲教会音乐的东传 [Matteo Ricci and the transmission of European music to the East], *Yinyue Yanjiu* 音乐研究, no. 2, 1982, pp. 87—90 and 103.

Young, John D. *Confucianism and Christianity, the First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.

—*East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*. Hong Kong: University of Hong Kong, 1980.

Yü Chün-fang. *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press, 1981.

Yuan Tsing. "Urban Riots and Disturbances." In Jonathan D Spence and John E Wills, eds., *From Ming to Ch'ing: Conquest, Region and Continuity in Seventeenth-Century China*. New Haven: Yale University Press, 1979.

Zanta, Léontine. *La renaissance du stoïcsime au XVIe siècle*. Paris, 1914.

Zhang Xie 张燮. *Dongxiyang kao* 东西洋考 [Study of the Eastern and Western Oceans]. 12 juan. 1617—18. Taipei, 1962 reprint.

Zhang Xuan 张萱 *Xiyuan wenjian lu* 西园闻见录 [Notes on Ming History]. Prefaces 1627 and 1632. 106 juan, Peking, 1940.

Zhaoqing fuzhi 肇庆府志. [Gazetteer of Zhaoqing Prefecture]. 22 juan, 1833; 1967 reprint.

Zhuangzi. *The Complete Works of Chuang tzu*. Tr. Burton Watson, New York: Columbia University Press, 1968.

Zou Yuanbiao 邹元标. "Da Xiguo Li Madou" 答西国利玛窦 [A rely to Ricci letter] in *Yuan xue ji* 愿学集, *Siku quanshu* ed., juan 3, p. 39.

本书第五章至第八章由梅义征博士翻译，陈恒博士翻译其余部分并校阅全稿。